3 1761 07132470 1

BM
45
S452

PURCHASED FOR THE

University of Toronto Library

FROM THE

Joseph and Gertie Schwartz
Memorial Library Fund

FOR THE SUPPORT OF

Jewish Studies

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/problemedesjuden00seli

88

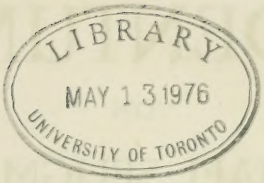
847 m

PROBLEME DES JUDENTUMS

VON

RAPHAEL SELIGMANN

R. LÖWIT VERLAG ★ WIEN-BERLIN



Copyright 1919 by R. Löwit Verlag
Wien und Berlin — Alle Rechte, insbesondere
das der Übersetzung, vorbehalten

BM
45
S452

Druck von J. N. Vernay, Wien IX. — 19 4556.

Inhalt:

	Seite
Ethischer Impressionismus	3
Schopenhauer, der Jude	9
Spinoza und die Weltanschauung des Judentums	18
Individuum und Ethos	25
Vom Wesen der jüdischen Moral	38
Von der inneren Bedeutung des Prophetismus	45
Vom moralischen und künstlerischen Typus	68
Vom Messianismus	96
Hermann Cohen	117
Monismus und Monotheismus	124
Madonna und Schechina	131
Die Christusmythe (Quasi una phantasia)	135
Gedanken über die Emanzipation	141
Bejahung und Verneinung des Galuth	146

Ethischer Impressionismus.

Das muß man dem Christentum lassen: der christliche Gedanke hat das menschliche Individuum aus allen Zusammenhängen gesellschaftlicher und staatlicher Natur, aus allen Einfügungen in Systeme aller Art, aus allen örtlichen und zeitlichen Fixierungen als ein Wesen für sich in absoluter Reinheit und Selbständigkeit herauszuheben gesucht — ein Gedanke, der die gesamte antike Welt, das Judentum nicht ausgenommen, unsagbar verblüffen und verwirren, ein Unterfangen, das den antiken Menschen in dessen festgewurzeltesten Denkgewohnheiten aufs heftigste erschüttern und auch verletzen mußte. In den Augen des antiken Menschen war das einzelne Individuum nur Glied einer Gruppe, Ring einer Kette, Teil eines Ganzen; mochte dieses Ganze in welcher Gestalt immer auftreten, in der Form eines Staatswesens, der einer Nation oder einer Religionsgemeinschaft, stets handelte es sich dabei um ein quantitatives Prinzip, unter dessen Gesichtswinkel die antike Denkweise die einzelne Person betrachtete und beurteilte, und dem sie ihre Wertschätzungen unterordnete. *)

Dieses die gesamte Anschauungsweise des antiken Menschen durch und durch beherrschende Prinzip des Quantitativen mußte sofort eine empfindliche Bresche erhalten, sobald die anfänglich sporadisch und schüchtern aufdämmernde, mit der Zeit aber energischer auftretende Erkenntnis sich Bahn zu brechen begann, daß das einzelne Individuum in voller Unabhängigkeit von jeder Zugehörigkeit zu einem Ganzen irgend welcher Art eine in sich hermetisch

*) Für diese Denkweise war es daher selbstverständlich und keines Beweises bedürftig, daß ebenso wie das Ganze mehr als jeder einzige seiner Teile bedeutet, auch der Gruppe eine größere Bedeutung als jedem einzelnen ihrer Glieder zukomme.

abgeschlossene Welt von einer ihr allein angehörenden Gesetzlichkeit darstellt, sobald also v o r aller naturphilosophischen Betrachtung und Erwägung begriffen wurde, daß das Individuum in der Tat eine unteilbare, und noch mehr als dies — eine unsummierbare Größe bildet.

Wahr ist es allerdings, daß diese Konzeption eines rein personalen Wertexponenten bereits in der antiken heidnischen Philosophie sich zu regen anfing, aber zugestanden muß werden, daß nur das christliche Denken dieser Konzeption die volle Ausprägung und das richtige Relief verlieh, und daß die einzelne Person nur durch dieses Denken aus der Umklammerung der Gruppe befreit wurde. Nicht ohne Absicht reden wir hier überall vom christlichen Denken und nicht etwa vom Christentum schlechthin. Ein anderes ist das Christentum in seiner späteren Organisierung und ein anderes in seiner ursprünglichen Fassung, so wie es uns in den Vorahnungen und Intuitionen seiner Urheber entgegentritt, ein anderes das Christentum als kirchliches System und ein anderes als Lehre von der Seele.

Die Lehre von der Seele. Denn diese uns heute so geläufige Vorstellung von der menschlichen Seele als dem unfixierbaren Ort alles Fühlens und Wollens, die Vorstellung von der Seele als dem unfaßbaren Inbegriff aller in sich abgeschlossenen, über sich nicht hinausgehenden emotionalen Regungen wurde von diesem Gedanken lange v o r allen metaphysischen Spekulationen in der diesbezüglichen modernen philosophischen Literatur vorweggenommen und aus seiner Versenktheit in die physiologischen Funktionen des individuellen Organismus als eine für sich seiende Potenz herausgelöst. Und weil diese Seele vom christlichen Gedanken als ein Wesen sui generis konzipiert und proklamiert wurde, als ein Wesen, das in seiner Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit keine direkte Angliederung an etwas anderes zuläßt, so mußte auch notgedrungen dessen Inhaberin, die einzelne Person dem Bereiche der euklidischen Meßbarkeit entzogen, und konnte nunmehr nicht länger irgend welchem übergreifenden Ganzen gesellschaftlicher und staatlicher Natur in jener Weise untergeordnet werden, wie es sich der

antike Mensch vorgestellt und gedacht hatte. Der Vorrang der Gruppe erlitt dadurch einen nicht wieder gutzumachenden Schaden — das Rückgrat des Personenhaften hingegen erfuhr eine außerordentlich intensive Stärkung. Das Personenhafte und Seelische — aber nicht das eigentlich Persönliche; und darin liegt die ganze Schwäche der christlichen Konzeption gegenüber der jüdischen Anschauung, die in etwas engerer Fühlung mit dem Denken der antiken Welt in dieser Beziehung auf dem absoluten Fürsichsein der menschlichen Person nicht so energisch und einseitig verharrte, und die im scharfen Gegensatze zu den Gedankengängen des ursprünglichen Christentums den durchgreifenden Unterschied zwischen Persönlichem und Seelischem um so energischer markierte. Denn zwischen Persönlichem und Seelischem klafft ein tiefer, fast unüberbrückbarer Gegensatz. Während eines der Hauptmerkmale der menschlichen Persönlichkeit in dem festen Zusammenhalten aller vereinzelten Daseinsmomente besteht, während das Bewußtsein von der Kontinuierlichkeit des psychischen Geschehens einen der wesentlichsten Züge dieser Persönlichkeit ausmacht, ist es gerade das Sporadische, Sprunghafte und Zuständliche, worin sich das Seelische am besten gefällt und am vorwiegendsten zur Äußerung gelangt. Auf der einen Seite — Zeit, auf der anderen — Momentaneität, auf der einen — Geschlossenheit, auf der anderen — Punktuierung. Und wenn es wahr ist, daß die einzelne Seele in ihrem absoluten Fürsichsein ein hermetisch in sich abgeschlossenes Ganze mit einer ihm eigenen Gesetzlichkeit bildet, so muß es notgedrungen auch in bezug auf jedes einzelne ihrer Momente dieselbe Geltung bewahren. Jedes einzelne Moment dieser Seele, jedes einzelne ihrer Erlebnisse bildet ebenfalls ein hermetisch in sich abgeschlossenes Reich, zwischen all diesen Welten klaffen unüberbrückbare Abgründe, und ebensowenig wie das einzelne Individuum und somit die individuelle Seele als unsummierbarer Teilinhalt in irgend welches Ganze eingeht, sondern eine von sich selber ausgehende und in sich selber zurückkehrende Größe darstellt, ebensowenig stellt das einzelne, sporadisch auftretende, isolierte Erlebnis der Seele einen

Teil dieser letzteren dar, sondern macht eine sich selbst genügende, für sich seiende Größe aus. Wie das Leben überhaupt diese wunderbare Fähigkeit der Vervielfältigung besitzt, ohne dabei die geringste Einbusse an Ganzheit und Spontaneität zu erleiden, wie es sich in eine Mehrheit von Lebenseinheiten zu spalten vermag, in jeder einzelnen von denen es voll und ganz in die Erscheinung tritt, so wohnt auch dem Seelischen die Fähigkeit der Vervielfältigung in Momente und Erlebnisse inne, in jedem von denen es in voller Unversehrtheit und absoluter Ganzheit zum Ausdruck kommt. Der Standpunkt der euklidischen Meßbarkeit, wonach das Ganze größer als ein jeder seiner Teile ist, dem Ganzen also eigentlich ein Mehr an Bedeutung als einem jeden der Teile zukommt, muß hier beim Organischen und umso mehr beim Seelischen vollständig versagen. Und wer allzu anhaltend in das innere Weben des Lebendigen hineingeschaut hat, ohne dabei dessen große Zusammenhänge zu überblicken, der wird letzten Endes zu der Einstellung auf das Momentane und Einmalige kommen müssen. Wird nun eine derartige Einstellung auf das Moralische übertragen, so erwächst daraus ein gewisser ethischer Impressionismus — ein Sichversenken und — vergraben in das Innere jeder einzelnen Lebensäußerung, ein Mitgehen und Mitleben mit jedem einzelnen seelischen Moment, jeder einzelnen seelischen Manifestation, ein unrettbares Fortgerissenwerden von jeder einzelnen seelischen Strömung und zugleich damit ein Sichwegwenden von den umfassenden und großen Prinzipien, die die menschlichen Dinge beherrschen. Dem sind gerade die besten und reinsten Repräsentanten des christlichen Gedankens verfallen.

Der christliche Gedanke und die Anschauung der heidnischen Antike — zwischen diesen beiden Polen oszillierte das gesamte abendländische Denken in seinen prägnantesten Äußerungen bis in die allerletzte Zeit hinein. Aus diesem christlichen Gedanken entwickelte sich in der Folge zuerst der Begriff von der Psyche als einer fühlenden, begehrenden und vorstellenden Substanz, und dann in einiger Variierung die Vorstellung von der Stimmung als einer die jeweiligen seelischen Funktionen begleitenden Schwingung, die sich

zuletzt zu der von dem subjektiven Erlebnis zuspitzte. Alle diese Vorstellungen bestimmten abwechselnd die Denkweise des abendländischen Kulturmenschen und wirkten äußerst belebend und befruchtend auf den Bereich der westeuropäischen Wissenschaft und Kunst. In entgegengesetzter Richtung wirkten aber die überkommenen Anschauungen der heidnischen Antike; sie gaben dem abendländischen Intellekt im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung den Gedanken ein, den mathematisch-physikalischen Begriff der Masse auf den Umkreis der sozialen Beziehungen zu übertragen, und somit die Kategorie des Quantitativen, die euklidische Meßbarkeit auf rein menschliche Verhältnisse auszudehnen. Als weitere Folge dieser Übertragung ergab sich der höchst bedeutsame und für die Schicksale der westeuropäischen Nationen fatale Umstand, daß der moralische Faktor der Weltgeschichte im Denken dieser Nationen nach und nach der Vorstellung von einem rein zahlenmäßig ausdrückbaren Kräfteverhältnis zu weichen begann, und daß Bewertungen und Forderungen ethischer Natur sich zuletzt nur unter der Flagge rein materieller Interessenzusammenhänge Stellung zu verschaffen suchten. Diese Nachklänge der heidnischen Antike aus dem Bewußtsein des abendländischen Kulturmenschen zu verdrängen und durch eine an Wirksamkeit ebenbürtige moralische Macht zu ersetzen, erwies sich der christliche Gedanke als vollständig unfähig. Und so kam es zuletzt, daß alles, was in der abendländischen Christenheit nachdenklich gestimmt, künstlerisch und auch religiös veranlagt war, sich um den einen Pol — das individualistisch zugespitzte, ethisch unfruchtbare Erlebnis, alles hingegen, was gesellschaftlich und politisch orientiert war, sich um den anderen Pol — die ethisch indifferente Masse sammelte. Die Kluft zwischen diesen beiden Welten weitete sich und wuchs von Tag zu Tag.

Die abendländische Kultur hat bisher zwei hervorragende Menschentypen gezeitigt, den Menschen der Öffentlichkeit mit seiner auf das Massige und Elementare eingestellten psychischen Struktur und den des individualistisch zugespitzten Erlebnisses mit seinen eigenbrödlerischen In-

stinkten und dem verfeinerten Sinn für alles subjektiv Nuancierte. Dem einen fehlt jegliches Verständnis für die Absolutheit und den Eigenwert der menschlichen Person, für die Unersetzlichkeit und Unvergleichlichkeit des seelischen Faktors, für alles, was sich auf diese oder jene Weise nicht summieren läßt, für alles, was man auf diese oder jene Weise nicht unter einen allgemeinen Nenner bringen kann; dem anderen fehlt die Fühlungnahme mit dem kräftigen Pulsschlag der breiten Massen und den Bedürfnissen der Gesamtheit. Der eine bleibt bei all seiner gemeinnützigen Geschäftigkeit ein im Grunde seines Wesens egoistischer Patron, ein banaler Philister ohne seelische Kultur, ohne Mitgefühl mit den Nöten des Menschlichen, für das er sich betätigt; der andere führt ein wurzelloses Dasein in einem luftleeren Raume und ist bei all seiner mitunter hohen Begabung zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Den Ausgleich zwischen diesen beiden Menschentypen hat die abendländische Kultur noch nicht geschaffen, und es fehlt zur Zeit auch die versöhnende Formel, die den Weg zu einem derartigen Ausgleich zeigen könnte.

Und nun will es uns scheinen, daß der jüdische Gedanke wertvolle Winke zur Lösung dieses Problems gegeben hat. Der Begriff der menschlichen Masse als eines der mächtigsten gesellschaftlichen Faktoren, geboren aus dem Geiste der heidnischen Antike, erwachte in den letzten Jahrhunderten bei den Nationen des Abendlandes zu einem neuen Leben. Der Einzelperson kommt in dieser Masse bloß die Bedeutung eines algebraischen Summanden zu, dessen eigentlicher Sinn sich in dem ihm angehängten Pluszeichen erschöpft, welches angibt, daß auf diesen Summanden noch andere folgen: auf die Person als solche kommt es bei dieser Masse nicht an, sondern lediglich darauf, daß nach ihr andere in unbestimmter Reihenfolge kommen. Hingegen ist der Begriff der wahren Gemeinschaft, in der sich Individuum und Gesamtheit gegenseitig durchdringen, ein spezifisches Erzeugnis des jüdischen Gedankens und dem Boden einer Kultur entsprossen, die das innige Gefühl für die Seele des einzelnen mit dem lebendigen Interesse für das Leben der Gesamtheit harmonisch zu ver-

einigen verstand. Wir reden hier von einer wahren und echten Gemeinschaft — denn es gibt auch eine unechte Gemeinschaft, eine Gemeinschaft ohne Liebe, den Staat, der als Erbe der heidnischen Antike im gesellschaftlichen Leben der abendländischen Christenheit diese hervorragende Rolle spielte und spielt.

Schopenhauer, der Jude.

Schopenhauer ist neben Nietzsche der einzige Philosoph, dessen Verhalten zum Geiste des Judentums einer klar und tief durchdachten Weltanschauung und nicht verschiedenen nebensächlichen Erwägungen und Gedankengängen entspringt, wie wir es so oft bei anderen Denkern beobachten können. Mit seinen letzten Wurzeln steckt das Schopenhauersche System in einer innerlichen, persönlichen Wertschätzung des Lebens und der Welt und nicht nur in einer äußerlichen Erkenntnis der Natur; daher mußte sich auch die Schopenhauersche Konzeption unwillkürlich mit dem eigentlichen Lebensnerv des Judentums berühren, mit dem Lebensnerv einer Lehre, in deren Vordergrund die ethische und folglich auch die persönliche Seite des Lebens sich befindet. Und eben diese Berührung entzündete in der Seele Schopenhauers einen flammenden und hartnäckigen Protest gegen alles, was zu den Haupttendenzen des Judentums in irgend welcher Beziehung steht. Überall da, wo er auf dieses zu sprechen kommt, hört man aus seinen Worten einen scharfen und harten Ton verhaltenen Grolles heraus. Ein derartiges Verhalten zum Geiste des Judentums seitens eines derartigen tiefen und ernsten philosophischen Genies berührt ganz gewiß nicht sehr angenehm. Sehen wir jedoch ruhigen Gemüts der Schopenhauerschen Gegnerschaft auf ihren innersten Grund, so werden wir schließlich gestehen müssen, daß diese nicht nur ganz natürlich, sondern auch in einem gewissen Grade nicht so unberechtigt ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Dieser Mensch, der tiefer als alle anderen abendländischen Denker vor und nach ihm in das

Getriebe der Natur hineinschaute, und deren ganze Leere entdeckte; dieser Mensch, der sich nicht scheute, das Leben zu entlarven, um dessen wahres Aussehen vor aller Augen zu zeigen, dieser Mensch, der zum ersten Mal mit dieser Schärfe erkannte, welche furchtbare Verantwortlichkeit jeder einzelne sowohl auf sich selber, als auf die kommenden Generationen durch den Umstand ladet, daß er das Faktum des Lebens mit all dessen Gefahren bejaht — diesem selben Menschen passierte es auf ein ganzes System von Gedanken und Gefühlen zu stoßen, in dessen rechtem Mittelpunkte die Erhaltung des Lebens steht, es passierte ihm mit einer mächtigen Tendenz einer ganzen Nation zusammenzutreffen, die um keinen Preis auf den Willen zum Sein verzichten möchte. Schopenhauer schien es, daß er allen anderen Systemen und Weltanschauungen vielleicht beikommen könnte, daß es ihm geglückt wäre, die Notwendigkeit des Verzichtleistens auf das Leben allen darzutun, wenn ihm nicht das Judentum im Wege gestanden und das Werk der Erlösung hintertrieben hätte. Kein Wunder, daß er darüber in Wut geriet. Es war dies der Haß des revolutionären Geistes zu der konservativen Seele.

Denn abgesehen davon, daß Schopenhauer durch seinen Begriff des „Willens" die tiefgreifendste Umwälzung in der ganzen psychologischen Wissenschaft seiner Zeit vollbrachte, daß seit dessen Auftreten die Entwicklung der Psychologie eine andere Richtung angenommen hat; abgesehen davon, daß er durch seine psychologischen Untersuchungen den Begriff der Kausalität vertiefte und in ihn neue, fruchtbare Elemente hineintrug, ist doch Schopenhauer vor allen Dingen ein geistiger Revolutionär, und zwar einer der größten geistigen Revolutionäre in der bisherigen Geschichte der kultureller Entwicklung der Menschheit. Stellt man diesen Philosophen allen unseren politischen und gesellschaftlichen Revolutionären gegenüber, bei denen die Befreiung der menschlichen Persönlichkeit angeblich die entscheidendste und ausschlaggebendste Rolle spielt, so müssen sie doch alle insgesamt in unseren Augen nichts weiter als recht bornierte Philister erscheinen. Denn während Schopenhauer das Banner

des Aufstandes gegen das Leben selber erhebt, während er bestrebt ist, einen Protest gegen den Despotismus der Natur in bezug auf die menschliche Persönlichkeit zu wecken, bleiben doch alle unsere politischen und sozialen Befreier, die tun, als wollen sie die Ketten der menschlichen Versklavung brechen, ewig ergebene und getreue Diener des Lebens, die in den tiefsten Tiefen ihrer Seele vor dessen despotischer Herrschaft hundewedeln und vor den Gesetzen der Natur katzenbuckeln, die ohne Unterlaß die Größe und die Schönheit des Lebens bejubeln, die Größe und Schönheit eben desselben Lebens, das ihnen ganz gewiß mehr als einmal einen derart mächtigen Stoß in den Hintern versetzte, daß ihnen Hören und Sehen verging. Das elementare, grobe Faktum der „Natur" und des „Seins" besitzt in ihren Augen einen bei weitem größeren Wert als die Tatsache der gegen dieses Sein protestierenden menschlichen Persönlichkeit. Die Herrschaft des „Faktums" hat überhaupt der ganzen Persönlichkeit des modernen Menschen einen Stempel tiefster Versklavung aufgedrückt. Der moderne Mensch besitzt nicht mehr den moralischen Mut ehemaliger Zeiten, den Mut, das Leben von der Seite anzusehen und sich die Frage zu stellen: ob es wirklich wahr ist, daß alles, was besteht und sein Dasein behauptet, eo ipso berechtigt und gut, alles hingegen, was untergeht, schlecht und falsch sein soll? Ob es wahr ist, daß die Natur so groß und mächtig und mein Ich so klein und schwach ist?

Zu solchen Tendenzen der modernen Kultur hat eine ganze Reihe sozial-psychischer und gesellschaftlicher Faktoren beigetragen. Einer der Grundfaktoren dieser Tendenzen lag ganz gewiß in dem mächtigen Aufkommen einer händlerisch-gesinnten Menge, die durch die zynische Einschätzung eines jeden Dinges nach rein pekuniären Maßstäben den Ernst und die Würde jedes geistigen Strebens entweihte und den Geist des Marktes in alle Gebiete der kulturellen Tätigkeit und in alle Falten der menschlichen Seele hineintrug. In einem gewissen Grade hat sich auch die moderne Wissenschaft dem Geiste dieser Menge anzubequemen gesucht, indem sie für die letztere die Theorie der „An-

passung" schuf — jene Philosophie aller Lakaien und Händler, die in der Anpassungsfähigkeit das Ideal jedes geistigen Strebens erblickt und zu gleicher Zeit die größte Verachtung gegenüber der Selbständigkeit der menschlichen Person zum Ausdruck bringt.

Das Schopenhauersche Denken erscheint uns als einer der entschiedensten Proteste gegen diesen pöbelhaften Geist. Wir meinen damit nicht jenes in Paragraphen eingefaßte Denken, das an der Oberfläche des Systems vor den Augen des Lesers ausgebreitet ist, sondern vielmehr jene, dem System zugrunde liegende Stimmung, die, solange sie nicht aufgespürt wird, auch die ganze Bedeutung und der ganze Wert eines geistigen Schaffens nicht richtig eingeschätzt werden kann. Schopenhauer ist als der philosophische Begründer des Pessimismus bekannt und mit diesem Namen verbindet man gemeiniglich die Vorstellung von einer Welt- und Lebensanschauung, die den Nachweis zu liefern sucht, daß die Welt und das Leben im argen liegen. Indessen, wenn wir von der psychischen Wurzel des Schopenhauerschen Denkens reden, so ist es durchaus nicht dieser Pessimismus, den wir dabei im Auge haben, denn wenn man in die dem Schopenhauerschen System zugrunde liegende Stimmung einen etwas tieferen Einblick tut, so wird man sich alsbald der Einsicht nicht erwehren können, daß zwischen diesem System und allen anderen pessimistischen Welt- und Lebensanschauungen und ganz insbesondere dem indischen Pessimismus eine tiefgreifende und weitgehende Differenz obwaltet — wiewohl Schopenhauer selber in dem letzteren eine geistige Verwandtschaft erblickte. In dem altindischen Pessimismus, in welchem Schopenhauer selber die Wurzeln seiner eigenen Lebensanschauung entdeckt zu haben glaubte, spielt der persönliche Faktor eine ganz unbedeutende und passive Rolle. Wahr ist es allerdings, daß auch das indische Nirvana zum Verzichtleisten auf das Leben auffordert und daß die Schopenhauersche Konzeption zu dem gleichen Ergebnisse führt. Wenn wir also die beiden Weltanschauungen lediglich nach ihren Denkresultaten bemessen, d. i. wenn wir sie auf deren äußere Seite hin prüfen wollen, so werden wir auch gestehen

müssen, daß sie in einem gewissen Grade zusammentreffen; allein der tiefgreifende Unterschied, von dem wir vorhin sprachen, liegt in der ganzen Art und Weise, wie die beiden Weltanschauungen den Akt des Verzichtleistens empfinden; Es liegt in der ganzen Stimmung, die den Nirvana-Gedanken in sich aufgenommen hat. Dem alt-indischen Pessimismus fehlt absolut der Moment des Protestes, es fehlt ihm jene revolutionäre Kampfesstimmung, die, ungeachtet dessen, daß sie das Leben verleugnet und verwirft, zur selben Zeit durch eben diese energische Zurückweisung alle Anzeichen einer kräftigen und intensiven Lebensbejahung an den Tag legt. Die Grundstimmung des indischen Pessimismus ist die der Flucht und nicht die des Ringens und die des Siegens und dies kommt daher, daß der antike Pessimismus sowohl bei den Indern, als bei den Griechen sich der zwischen Intellekt und Willen, Erkenntnis und Tat enthaltenen Kluft nicht deutlich genug bewußt wurde und infolgedessen einem ernsten Konflikte innerhalb der menschlichen Seele keinen Raum zu geben vermochte. Bei Schopenhauer aber, der den tiefen Riß zwischen Verstand und Willen, Intellekt und Instinkt, so klar wie nur möglich erkannte, spielt der persönliche Faktor keine passive, sondern eine aktive Rolle. Dadurch, daß Schopenhauer den Verstand gegen den Willen, den Intellekt gegen den Instinkt revolutionierte, dadurch, daß er diesem Intellekte die Augen über alle im blinden Willen enthaltenen Gefahren öffnete und in ihm einen Haß gegenüber dem Sein weckte — dadurch allein trug er einen dramatischen Moment in die ganze Angelegenheit des Verzichtleistens auf das Leben und schuf für den persönlichen Faktor die Möglichkeit seine Tätigkeit zu entfalten. Dem alt indischen Pessimismus haftete ein gewisser idyllischer Zug an. Im rechten Mittelpunkte der indischen Welt- und Lebensanschauung stand der Begriff des Fatums mit dessen uferloser Gewalt, dem der persönliche Faktor absolut nichts anzuhaben vermochte. Und daher empfahl auch die altindische Weltanschauung dem Menschen, sich mit der Tatsache dieses Fatums auszusöhnen und sich jedenfalls mit ihm in keine großen Konflikte einzulassen. Er bemühte sich eifrig, dem Menschen zu zeigen, wie

man durch Bezähmung seiner Leidenschaften und alle erdenkliche Einschränkung seines Lebensinstinktes dem Leiden aus dem Wege gehen könne. Eine derartige Anschauung mußte eine Art weicher, wehmütiger und idyllischer Stimmung erzeugen, die eines gewissen dichterischen Reizes gewiß nicht entbehrte. Spuren einer idyllischen Stimmung zeigt selbst die griechische Tragödie, von der man doch gewiß meinen könnte, daß sie alle Elemente eines richtigen Dramas in sich enthält. Zwar ist die griechische Tragödie auf den sich zwischen dem Fatum und dem menschlichen Willensfaktor abspielenden Konflikt aufgebaut; aber die ganze Tragik der griechischen Tragödie besteht doch durchaus in der Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht und der Nichtigkeit aller Proteste gegenüber dem Fatum. Der griechische Tragiker denkt nicht im geringsten daran, einen Moment des Kampfes in die Beziehungen des Menschen zur blinden Natur hineinzutragen, er denkt nicht im geringsten daran, mit dem Fatum, der Natur und deren ehernen Gesetzen zu ringen, um sie zu bekämpfen und abzutöten. Und daher geht auch der griechischen Tragödie der echte dramatische Zug ab. Schopenhauer war der erste, der durch das Hineintragen des Kampfmomentes zwischen dem blinden Willen der unbewußten Natur und dem sehenden Willen der selbstbewußten Persönlichkeit dem Leben einen dramatischen Aspekt verlieh. Und damit berühren wir den Punkt, in welchem Schopenhauer unwillkürlich mit dem Geiste des Judentums konvergiert.

Wie bereits erwähnt, war es Schopenhauer selber, der seine pessimistische Weltanschauung aus altindischen Ursprüngen herzuleiten suchte. Dies zeigt, in welchem Grade Schopenhauer selber sich über das Verhältnis seiner Philosophie zu den altindischen Lehren täuschte, und eben dieser Umstand hinderte ihn daran, ein richtiges Verständnis für das Wesen des Judentums zu gewinnen. Er sah nicht, daß die jüdische Weltanschauung eine ganz aparte Stellung unter allen Systemen und Konzeptionen der Antike, sowohl in den östlichen als in den westlichen Ländern einnimmt. Er war vollständig blind gegenüber der für die innere Bedeutung

seines eigenen Systems so wichtigen, geschichtlichen Tatsache, daß während das religiöse Denken der gesamten Antike von der äußeren Natur durch und durch beherrscht wird, so daß der religiöse Mensch der antiken Welt absolut nicht begreifen konnte, daß die menschliche Person im Rate der Natur etwas zu sagen hätte — im Judentum zum ersten Mal die Vorstellung von einem menschlichen Willen entstand, der eine Welt für sich mit seiner eigenen Gesetzlichkeit bildet, und an dem die Gewalt der äußeren Natur ihre Grenze findet. Er konnte oder wollte nicht die geradezu in die Augen springende Tatsache sehen, daß während die gesamte Antike sowohl im Orient als im Okzident den Primat des blinden Seins lehrte, das mit Gut und Böse absolut nichts zu schaffen hat, das Judentum den Primat des ethischen Faktors lehrte, den Primat eines Faktors, der im Grunde seines Wesens den Einspruch der menschlichen Person gegen das blinde Walten der äußeren Natur darstellt. In der Entwicklung der jüdischen Kulturgeschichte spielt dieser Einspruch beinahe die entscheidenste Rolle und dessen Gedanke offenbart sich in seiner vollen Macht in all jenen Epochen, in denen die echte jüdische Kultur blühte und ein richtiges Leben führte. Was ist aber dieser Einspruch der menschlichen Person, wenn nicht das Faktum des Willens, jener Macht der menschlichen Seele, die auf ihre eigene Verantwortung hin über Gut und Böse entscheidet, ungeachtet dessen in den Augen der Natur alle Tatsachen gleich gut und gleich böse, weil gleich natürlich sind. Daher sehen wir auch, daß unter allen religiösen Anschauungen der antiken Welt — und alle Anschauungen der Antike tragen einen mehr oder weniger religiösen Charakter — das Judentum zum ersten Male eine scharfe Grenzlinie zwischen dem blinden Instinkt und dem sehenden Willen zieht — eine Grenzlinie, die zu den wesentlichen Grundlagen des Schopenhauerschen Systems gehört. Der für die Anschauungen der Antike charakteristische Primat des blinden Seins gibt sich in allen Formen des modernen Materialismus und Positivismus stark zu erkennen — im Darwinismus mit seiner Anpassungstheorie, im Marxismus mit seinem allmächtigen ökonomischen Faktor und im Nietzscheanertum mit

seinem Kniebeugen vor der Tatsache der nackten Macht. Aus ihnen allen spricht der Instinkt eines versklavten Geistes, der Instinkt einer mit dem Strome gehenden Menge, die an der Selbständigkeit der menschlichen Person Verrat übt. Die Früchte derartiger Anschauungen zeigen sich fast auf allen Gebieten des praktischen Lebens unserer Tage. Nie trat der Philister so ungeniert und so frech wie in unseren Tagen auf, nie hat der nationale Antagonismus solche häßlichen Formen angenommen, nie zeigte sich die internationale Politik so zynisch und gemein.

Schopenhauers Philosophie gibt dem Geiste eine ganz andere Richtung: nicht die menschliche Person ist es, die dem Faktum des Seins unterstellt wird, sondern im Gegenteil, das Faktum des Seins hat sich vor dem menschlichen Denken zu verantworten. Dies ist der springende Punkt, auf den wir die Aufmerksamkeit des Lesers besonders lenken möchten. Der Schopenhauersche Pessimismus geht uns hier nicht im geringsten an. Ob sich das Leben lohnt oder nicht — dies ist eine Frage, mit der wir uns hier gar nicht befassen und über die wir uns mit Schopenhauer gar nicht auseinandersetzen möchten. Was uns hier interessiert — das ist seine ganze Stellungnahme zum Faktum des Lebens, eine Stellungnahme, in der sich eine große moralische Macht offenbart. Es ist dies die Macht der menschlichen Person, die mit der blinden Herrschaft der äußeren Natur nicht paktieren will. Uns interessiert hier besonders die ganze Problemstellung, auf die das Schopenhauersche System aufgebaut ist: Ob die nackte Tatsache der Erhaltung, des Bestehens, des Seins die oberste Instanz bildet und die Person von nur nebensächlicher, untergeordneter Bedeutung ist, deren ganze Aufgabe in der Anpassung an dieses Sein bestehen soll, oder umgekehrt, die Person bildet die höchste Instanz, vor der das Faktum des Lebens, des Seins Rechenschaft ablegen muß. Die Antwort Schopenhauers ist bekannt: das Leben ist schlecht und daher muß es zugrunde gehen und

daraus folgt mit Notwendigkeit, daß unserem Philosophen zufolge das Leben jede Daseinsberechtigung einbüßt, sobald der persönliche Faktor es verdammt. Ob das Leben gut oder schlecht ist — dies ist eine Sache für sich und macht hier gar keinen Unterschied, die Hauptsache bleibt, daß Schopenhauer die Person und deren Urteil über die nackte Tatsache des Seins, der Erhaltung, des Bestehens, des Lebens als solchen erhebt. Und in diesem Erheben des persönlichen Faktors über die Tatsache des Seins, des Lebens als solchen besteht das ganze Wesen der Moral. Denn wollen wir uns keinen Täuschungen hingeben: Wem das Faktum der Existenz als das höchste Kriterium im menschlichen Leben gilt, wer die Erhaltung des Daseins höher als alle Proteste und Reaktionen des menschlichen Geistes wertet, wer der Ansicht huldigt, daß alles das, was sich in „seinem Dasein erhält" auch immer und überall im Rechte ist — der muß logischerweise zu der letzten Schlußfolgerung gelangen und sagen, daß der ganzen Frage von Gut und Böse gar keine Bedeutung beizumessen ist. Denn das Böse existiert und erhält sich in seinem Dasein mit derselben Zähigkeit wie das Gute, und wenn dem so ist, so sind sie einander vollständig gleich. Wer es aber gewohnt ist, den moralischen Faktor mit in Anschlag zu bringen, der wird die Person und deren Forderungen höher als die Tatsache der Erhaltung bewerten. Und umgekehrt, wem die persönlichen Forderungen über alles gehen, der ist eo ispo eine moralisch veranlagte Natur, wenn es auch sehr gut möglich ist, daß ihm dies nicht zum Bewußtsein kommt.

Es ist dies der Standpunkt Schopenhauers, der vom Judentum in dessen reinster Form vorbehaltlos geteilt wird. Die reinste Form des Judentums wird ganz gewiß durch den Prophetismus repräsentiert und die Propheten haben die Daseinsberechtigung der Welt vom moralischen Faktor abhängig gemacht. Weil Schopenhauer selber nicht merkte, welch starker persönlicher Ton durch seinen Pessimismus geht, so hat er auch das Wesen der Moral nicht richtig gedeutet. Das moralische Verhalten gegenüber dem Leben soll nach Schopenhauer in den Gefühlen des Mitleids bestehen und dadurch eben ist unser Philosoph auf Abwege geraten. Ge-

wiß — das moralische Verhalten hat an den Mitleidsgefühlen einen starken Rückhalt, aber Moral ist doch etwas mehr als Mitleid. Mitleid ist eine passive Eigenschaft der menschlichen Seele und entbehrt ganz jener Zähigkeit, jener Selbstständigkeit, jenes heiligen Zornes, jenes ewigen Hasses zum Bösen, die die aktive Natur der Moral konstituieren und ihr die Kraft zum Auftreten gegen das Böse in der Welt verleihen. Der Mitleidsmensch besitzt nicht die Macht um jeden Preis auf dem seinigen zu bestehen — denn allzu leicht streckt er die Waffen vor den bösen Gewalten des Lebens, allzu leicht läßt er sich zu allen Verkehrtheiten überreden und er gibt sich schon zufrieden, wenn er wenigstens das nicht mit eigenen Augen mit anzusehen braucht, was ihn innerlich abstößt. Und daher sehen wir auch, daß der Mitleidsmensch sehr oft mit dem Bösen sich abfindet, wenn er sich auch darüber im stillen grämen mag. Nein, Moral ist nicht Mitleid, sondern Protest, und zwar ein sehr hartnäckiger und unversöhnlicher Protest gegen die Macht des Bösen. Einen derartigen Protest beobachten wir bei den Propheten. Schopenhauer wollte oder konnte es nicht sehen, — und trotz alledem steht doch der Antisemit Schopenhauer dem wahren Wesen des Judentums viel näher als beispielsweise der jüdische Denker Spinoza, in dessen Ethik kein Tropfen echten jüdischen Geistes anzutreffen ist, und der sich eher in einer gewissen Verwandtschaft mit dem Hellenentum befindet.

Spinoza und die Weltanschauung des Judentums.

Als Spinoza sich einmal die Frage stellte, wie wäre es denn eigentlich zu begreifen, daß, wenn das Wesen Gottes sich in allen Dingen offenbart, es doch auch in der Handbewegung des Mörders gegenwärtig sein müsse, der eben im Begriffe ist, seine mörderische Tat zu vollziehen, so hat er darauf die merkwürdige, den tiefsten Kern seiner Weltkonzeption enthaltende Antwort gegeben, daß insofern wir die mörderische Tat auf ihren verbrecherischen Zweck beziehen, also vor-

zugsweise die praktische Folge dieser Handlung im Auge haben, sie allerdings verwerflich und verdammungswert, insofern wir aber die Handlung an und für sich, als Tätigkeit, als Kraft, als spontane Kundgebung eines bejahenden Prinzipes betrachten, sie gut und göttlich sei. In der menschlichen Natur entdeckt also Spinoza eine in ihr liegende vorborgene Tendenz, sich von allen denjenigen physischen, psychischen und moralischen Bewertungen zu befreien, wonach das individuelle Bewußtsein die äußeren Erscheinungen des Lebens als schmerzlich und lustvoll, als düster und heiter, als böse und gut zu stempeln genötigt wird, um in der Betrachtung eines überindividuellen, jenseitigen Seins eine unversiegbare Quelle von mystischer Freude zu gewinnen; denn da der Keim aller Wehmut und Trauer in dem Gedanken von Tod und Verwesung steckt, so muß die Erkenntnis eines Seins, das seiner Natur nach unzerstörbar ist, das erkennende Gemüt mit unendlicher Freude erfüllen. Weil aber das überindividuelle Sein in dem individuellen Bewußtsein diese physische, psychische und moralische Brechung notwendig erleiden muß, so kann dieses Bewußtsein einen schwachen Schimmer der göttlichen Freude nur in d e m Falle erhaschen, wenn es für einen Moment sich dazu hergibt, dem Leben bloß betrachtend und zuschauend entgegenzutreten, wobei es alsdann aufhört, die Einwirkungen des Seins mit seinen subjektiven Reaktionen zu beantworten. Hört aber auf diese Weise das individuelle Bewußtsein auf, die Erscheinungen des Lebens reaktiv zu färben, so müssen auch damit alle seine Bewertungen fallen, die alle nur eine gewisse Form dieser Reaktionen darstellen. Diese in sich gekehrte, zuschauende Erkenntnis wird von Spinoza als „ratio intuitiva" bezeichnet, in scharfem Gegensatz zu allen anderen Erkenntnissen der menschlichen Vernunft, an denen irgend welche reaktive Spuren immer kleben. Wenn in den Tiefen der menschlichen Seele eine derartige mystische Erkenntnis einmal aufdämmert, so fühlt sie sich ewig und unvergänglich, und darauf beziehen sich die Worte Spinozas in dem fünften Teil seiner Ethik, daß ein Rest der menschlichen Vernunft unsterblich ist. Die Erkenntnis der Unzerstörbarkeit ruft in dem erkennenden Gemüt ein Gefühl

von Überlegenheit und Macht hervor, jedes Machtbewußtsein wird aber seinerseits von einem Gefühle der Gehobenheit und Freudigkeit begleitet. Wenn mich etwas freut, so beginne ich es zu lieben, — und wenn dieses Etwas mir eine unvergängliche Freude bereitet, so werde ich es unendlich lieben. Das ist der Sinn des „amor dei intellectualis" bei Spinoza, der den Schwerpunkt seines Systems bildet, in dem sich alle seine verschlungenen Gedankenfäden kreuzen und der auch ein helles Licht auf das dunkle Verhältnis der Substanz zu den Modi wirft.

Was ein Modus ist, das wissen wir sehr gut. Das ist jeder einzelne konkrete Körper, jeder einzelne konkrete Gedanke, jedes einzelne konkrete Gefühl, — kurzum jede einzelne konkrete Erscheinung äußerer oder innerer Natur. Das Wesen der Substanz aber muß unserem erkennenden, empirischen Bewußtsein für immer verborgen bleiben, denn die Substanz ist dieses jenseitige, supraindividuelle Sein, dessen wir nur in einem mystischen Akt unserer Seele für einen Moment habhaft werden können. Wenn wir uns aber vom Wesen irgendeines Dinges keine klare und deutliche Vorstellung machen können, so können wir doch immerhin sehr gut sein Verhältnis zu irgendeinem anderen bekannten Dinge wissen, indem wir dieses unbekannte Verhältnis nach Analogie eines andern bekannten Verhältnisses konstruieren, etwa in folgender Weise: x : a = b : c. Auf die Frage nun: Wie verhält sich die spinozische Substanz zu ihren Modi? geben wir die folgende Antwort: Die spinozische Substanz verhält sich zu ihren Modi wie die Melodie zu den musikalischen Tönen, in die sie auseinandergelegt werden kann.

Denn ebenso wie die einzelnen musikalischen Töne nur das Gebrochenwerden einer ihrer Natur nach einheitlichen Melodie bedeuten, einer Melodie, die einem einheitlichen Gefühle des musikalischen Bewußtseins entsprossen ist, genau ebenso stellen die Modi nur das Gebrochenwerden einer ihrer Natur nach einheitlichen Substanz dar, die zugleich mit ihren Modi gegeben ist, in eben der Weise, wie die Melodie zu gleicher Zeit mit den musikalischen Tönen auftaucht. Und ebenso wie es verkehrt und töricht wäre, wenn

ein mathematischer Verstand sich etwa einbilden wollte, aus dem mathematischen Verhältnis der musikalischen Töne zueinander auch das Wesen und die Bedeutung der Melodie erfassen zu können, ebenso verkehrt und absurd ist es, aus den Beziehungen der Modi zu einander heraus auch das Wesen der Substanz begreifen zu wollen. Daher wird auch Spinoza nicht müde, vor der Meinung zu warnen, als ob die Gesamtheit aller Modi die Substanz repräsentieren könne. Aber ebenso wie das mathematische, quantitative Bewußtsein, wenn es zugleich mit einer musikalischen Intuition begabt ist, durch einen spontanen Akt seines musikalischen Fühlens der Melodie mit einemmal inne werden kann, ebenso kann auch das empirische Bewußtsein durch einen mystischen Akt der „ratio intuitiva" in den Stand gesetzt werden, sich mit dem Wesen der Substanz in enge Berührung zu bringen.

Aus alledem ersieht man, wie verfehlt alle jene Versuche sind, die Spinoza als einen vorwiegend ethischen Denker hinstellen wollen, von den Stümpern und Flachköpfen gar nicht zu reden, die die spinozistische Konzeption zu einem Materialismus und Positivismus plattschlagen möchten, wobei dieser ganze Begriff der Substanz samt der „ratio intuitiva", der Unsterblichkeit der menschlichen Vernunft, dem „amor dei intellectualis" über den Haufen geworfen werden und aus dem tiefen Meere der spinozistischen Gedankenwelt ein seichtes Gewässer zum eigenen Gebrauch gemacht wird, um darin nach Herzenslust herumpatschen zu können. Spinoza kümmert sich wenig um ethische Normen. Gut und Böse sind ihm bloß menschliche Satzungen, die je nach Ort und Umständen mannigfach wandeln können. Den ethischen Schwerpunkt verlegt Spinoza ausschließlich in die Macht des individuellen Gemüts, die äußeren Affektionen durch einen Geistesakt von sich innerlich abzuschütteln, und in dieser Identifizierung von Tugend und Macht, in einer rein formalen Beziehung also, berührt er sich sehr enge mit dem Amoralisten Nietzsche. Der allerdings gewaltige und fundamentale Unterschied besteht nur in dem grundverschiedenen Inhalt, den jeder von diesen beiden Denkern in den formalen Begriff der Macht hineinlegt: bei Nietzsche — Instinkt und em-

pirische Gewalt, bei Spinoza — Beschaulichkeit. Prinzipiell aber ist Spinoza ebenso Amoralist wie Nietzsche und vielleicht in noch weit größerem Maße. Wir würden Spinoza als einen ästhetischen Typus bezeichnet haben, wenn nicht schon der bloße Name Ästhetik ein Gefühl von Ekel in uns erregt hätte, seitdem sich von Kant her die üble Gewohnheit auf so viele trockene und unfruchtbare Köpfe vererbt hat, theoretische Betrachtungen über Kunst anzustellen, ohne selber ein intimes Verhältnis zur Dichtung zu haben. Aber wir möchten Spinoza als einen künstlerischen Denker bezeichnen. Denn, wenn Spinoza die Aufgabe der Ethik in dem Bestreben erblickt, sich der schmerz- und lustvollen Affekte durch einen mystischen Akt innerlich zu entledigen, die Willenstendenzen also der menschlichen Natur, die immer und überall auf ein bestimmtes Objekt, auf einen bestimmten Zweck gerichtet sind, von diesen Objekten und Zwecken loszulösen, um nur die T ä t i g k e i t a n u n d f ü r s i c h zu erleben, so hebt er damit die ganze Ethik auf, die nie und nimmermehr von dem menschlichen Subjekt als Objekt der Handlung absehen kann, und führt uns in das Wesen der Kunst ein. Wenn wir ein meisterhaft ausgeführtes Bild vor uns haben, das uns einen Mörder im Momente seiner mörderischen Handlung darstellt, so vergessen wir ganz und gar beim Anblick dieses Bildes, um welchen Zweck es sich hier eigentlich handelt und bewundern nur die Schönheit der Tat als solchen. Noch deutlicher. Wenn wir einen schön konzipierten und gut ausgeführten Kriegsmarsch anhören, so vergessen wir vollständig beim Anhören der Kampfesmelodie all die blutigen Zwecke, die der Kriegsmut verfolgt und nehmen nur die Schönheit des Muts als solchen innerlich in uns auf. Die Aufgabe der spinozistischen Ethik ist die Aufgabe der Kunst. In Spinoza haben wir den konsequentesten Amoralisten vor uns.

Unter allen Denkern jüdischer Abstammung gibt es vielleicht keinen einzigen, der in einem solchen Maße dem jüdischen Geist fremd geblieben wäre, wie es bei Spinoza der Fall ist. Vom ethischen Pathos, das dem Juden im Blute steckt, ist in Spinozas Denken keine noch so schwache Spur zu entdecken. Spinozas Denken hat einen gewissen Anstrich von

Grandezza an sich, es steht der Welt kühl, reserviert und vornehm gegenüber, was so sehr von der ungestümen Hast absticht, mit der der jüdische Geist an die Dinge herandrängt. Aber dieses Denken ist von einem künstlerischen Pathos durchdrungen, dem Pathos des Betrachtens, des Zuschauens, dem sich das menschliche Leben als Drama entrollt, mitunter tragisch, mitunter komisch, meistens aber tragisch und komisch zugleich. Diese Art des Gebarens dem Weltlauf gegenüber ist dem Juden in tiefster Seele zuwider. Der Jude operiert immer mit ethischen Maßstäben; die Frage nach dem Zweck schwebt ihm immer auf den Lippen.

Es gibt innerhalb eines jeden Volkes zahlreiche individuelle Abweichungen von dem allgemeinen Geiste dieses Volkes, die sich solange ansammeln, bis sie sich endlich in einem einzigen Geist konzentrieren und konkrete Gestalt gewinnen, wo alsdann dieser Geist nicht als typischer Repräsentant des Volkscharakters, sondern umgekehrt, als verkörperter Protest gegen den letzteren auftritt. Einen ähnlichen Protest gegen die protestlose Natur der deutschen Nation haben wir in Beethoven, Schopenhauer und Nietzsche vor uns, in dem Himmelstürmer Byron einen Protest gegen den englischen Volkscharakter, und wir könnten noch manche andere Beispiele hinzufügen. Einen ebensolchen Protest gegen den Geist des jüdischen Volkes stellt auch Spinoza dar.

Spinoza ist Hellene vom Scheitel bis zur Sohle. Hellenisch ist die ganze Art und Weise seines Philosophierens, das die Welt als ein für allemal Gegebenes, Fertiges und Stabiles konzipiert, alle Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit aus einem unbeweglichen und absolut einheitlichen Prinzip ableitet und die empirischen Gestalten unserer empirischen Umgebung als ebenso viele Verzerrungen einer transzendentidealen Wesenheit betrachtet. Sieht man von dem Umstande ab, daß das platonische System pluralistisch, das spinozistische dagegen streng monistisch ist, so möchte man sagen, daß der ganze Spinozismus von platonischem Geiste durchdrungen ist. Wenn nicht echt hellenisch, so jedenfalls ganz und gar nicht jüdisch, ist die nüchterne Art und Weise, wie er sich dem Staate gegenüber benimmt. Vermöge ihrer ethi-

sierenden Tendenzen kann die jüdische Natur nur schwer sich mit dem Gedanken befreunden, daß eine Gemeinschaft nicht auf eine ethische Basis, sondern bloß auf die brutaler Machtverhältnisse sich aufbauen soll.

Daß man in das spinozistische System manche bei jüdischen Philosophen des Mittelalters sich zerstreut findende Gedankenelemente hineingedeutet hat, muß ganz und gar dem Streben zugeschrieben werden, in Spinoza um jeden Preis den Juden hervorzukehren. Bedenkt man einerseits, daß in der spinozistischen Konzeption sämtliche eleatischen, platonischen, stoischen, neuplatonischen und scholastischen Gedankengänge wie in einem Brennpunkt sich vereinigen, und anderseits, daß die jüdische Philosophie des Mittelalters und besonders die Kabbala, von neuplatonischen und scholastischen Einflüssen durchdränkt war, so erscheint dieser Anteil der jüdischen Philosophie an dem Gedankenbau Spinozas als höchst problematisch. Spinozas Bedeutung besteht nicht in diesen oder jenen einzelnen Gedanken, die er hie und da aufgelesen haben mochte, sondern in der wunderbaren Verschmelzung aller bisherigen philosophischen Ergebnisse mit der mechanischen Weltanschauung des anbrechenden Zeitalters. Die Wurzeln seines Systems ragen ja bis in die Anfänge des antiken Denkens hinein, und erstrecken sich bis in die letzten wissenschaftlichen Resultate seiner Zeit.

Ein orientalischer Zug verrät sich bei Spinoza allerdings in einem Mystizismus, der in dieser Gestalt dem griechischen Denken unbekannt war. Das Allumfassende der spinozistischen Substanz ist, im Grunde gesehen, nichts anderes als Nirwana. Denn Nirwana ist unseres Ermessens keineswegs ein Nichtseiendes, eine einfache logische Vereinigung des Seins, wodurch das Sein überhaupt, das Sein als solches, aufgehoben würde. Nirwana ist die Aufhebung der B e s t i m m t h e i t des Seins, und da jede Individuation an irgend welche Willensrichtung gebunden ist, indem der Wille es ist, der die eine Seite des Seins im Gegensatz zu der anderen hervorhebt, so bedeutet Nirwana die Aufhebung aller Willenstendenzen.

Ein Sprung ins Nirwanenhafte gelingt uns durch die ratio intuitiva. Es ist sehr wahr, daß wir diesem Begriff des Nichts in der Kabbala begegnen, wo es merkwürdigerweise mit der Gottheit identifiziert wird. Allein dies ist eine ganz aparte für sich stehende Erscheinung, die das jüdische Denken wenig charakterisiert.

Individuum und Ethos.

Eine kurze Betrachtung über Bergson.

Wir werden gewiß nicht irre gehen, wenn wir das Problem der Willensfreiheit als das zentrale aller philosophischen Forschung bezeichnen, denn hierin ist uns der Punkt gegeben, von wo aus Reflexionen rein abstrakter Natur direkten Einfluß auf unsere Stellungnahme den Fragen des praktischen Lebens gegenüber zu gewinnen vermögen. Man faßt aber das Problem nicht am richtigen Ende an und geht dabei achtlos an seinem Schwerpunkt vorüber, wenn man es ausschließlich unter dem Gesichtswinkel der Ursächlichkeit betrachtet, wie es gemeiniglich geschieht und wie es viele bedeutende Denker von jeher getan und bis auf den heutigen Tag tun. Gewöhnlich wird das Problem der Freiheit etwa folgendermaßen formuliert: Ich fühle mich frei und unabhängig in meinen spontanen Entschlüssen, d. h. ich habe ein klares und deutliches Bewußtsein davon, daß ich diese oder jene von mir gewollte Bewegung nach freiem Belieben auszuführen oder auch zu unterlassen vermag, ohne von irgend einer äußeren oder inneren Ursache dazu getrieben zu werden. Bei einiger Überlegung erweist es sich jedoch, daß die bereits ausgeführte oder unterdrückte Bewegung an irgendeine äußere oder innere Ursache trotzdem gebunden war, welche Ursache das Ausführen in dem einen Fall und das Unterlassen in dem anderen mit Notwendigkeit nach sich zog. Die Leugner der Willensfreiheit, die sogenannten Deterministen, erklären nun dieses Bewußtsein für eine gewisse naturgemäße Illusion, dadurch entstanden oder vielmehr unterstützt, daß das handelnde Subjekt von den

verborgenen Ursachen seiner Handlungen in der Regel keine genügende Kenntnis besitzt und es leicht zu der Meinung verleitet wird, es handle unabhängig, aus sich selbst heraus. Den Typus für alle solche Erklärungen lieferte bereits Spinoza durch sein berühmtes Beispiel mit dem fallenden Stein, das, wie so vieles berühmt Gewordene sich bei eingehender Prüfung als ein Nonsens herausstellt. Wenn der zu Boden sinkende Stein, so erklärt ungefähr Spinoza, ein klares Bewußtsein von seinem Fallen gehabt hätte, so könnte er wähnen, er falle ganz von selbst, während in der Wirklichkeit sein Fallen durch die Schwerkraft verursacht wird. Dieses Beispiel erinnert in seiner ursprünglichen Naivität an die Worte jenes singlustigen, aber leider unfähigen Enthusiasten, der einmal in einer seiner musikalischen Anwandlungen ausrief: Wenn ich nur eine starke und geschmeidige Stimme besäße und dabei geschmackvoll zu singen verstände, so würde ich ein ausgezeichneter Sänger sein! Allerdings. Aber du hast eben keine Stimme und bist kein Sänger. Wenn der fallende Stein Bewußtsein von seinem Fallen gehabt hätte, so hätte er allerdings meinen können, er falle ganz von selbst, aber dann wäre er kein Stein mehr, sondern ein mit der Fähigkeit zur Selbstbewegung ausgestattetes Lebewesen, mit allen Problemen, die das an die Materie gebundene Leben erzeugt, von denen das der Freiheit das bei weitem bedeutungsvollste ist. Der fallende Stein ist doch deshalb ein Stein und kein empfindendes Wesen, weil er nicht Fähigkeit des Bewußtwerdens besitzt, und folglich kein Bewußtsein von seinem Fallen hat und haben kann. Und weil ihm die Bewußtheit abgeht, so fällt bei ihm die Frage der Freiheit gänzlich weg, die nur bei einem Wesen entstehen kann, das in jedem Augenblick die Richtung seiner Bewegungen zu ändern vermag, bei einem Wesen also, das mit der Fähigkeit der Selbstbewegung und mithin des Bewußtseins ausgestattet ist.

In der Tat aber ist es sonnenklar, daß die Kenntnis von den äußeren oder inneren Ursachen meiner Handlungen das Bewußtsein der Freiheit keineswegs aufzuheben vermag, daß ich ganz genau wissen kann, aus welchem Grunde und zu

welchem Zwecke ich diese oder jene Bewegung ausführen oder unterdrücken muß, ohne deswegen die vollständig klare Überzeugung einzubüßen, daß es ganz von meinem Belieben abhängt, sie wirklich auszuführen oder auch zu unterlassen. Man erkläre diese Tatsache wie man will, aber man sage uns nicht, daß das Bewußtsein der Freiheit aus der Unkenntnis der äußeren oder inneren Ursachen meiner Handlungen stamme. Anderseits wiederum ist es ebenso klar, daß ein handelndes Individuum nicht die leiseste Ahnung von den Ursachen seiner Handlungen haben, daß es sich ganz im Unklaren darüber befinden kann, aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke es diesen oder jenen Bewegungsakt vollzieht, und trotzdem nicht nur kein Bewußtsein der Freiheit besitzt, sondern ganz im Gegenteil von dem Gefühle der Notwendigkeit und des Zwanges beherrscht wird. Das ist der Fall mit allen denen, die unter dem Einflusse einer Hypnose stehen.

Wir meinen nun, daß dieses Problem der Willensfreiheit nicht notwendig mit der Ursächlichkeit in Zusammenhang gebracht zu werden braucht, daß es mit jeder einfachen Bewegung auch dann entsteht, wenn ihre eventuellen Bedingungen ganz und gar nicht in Betracht gezogen werden. Und zwar besteht unseres Erachtens das Problem in folgendem: Ich habe aus vollkommen freiem Entschlusse irgendeinen Bewegungsakt vollzogen in der vollständig deutlichen Überzeugung, daß es von meinem Gutdünken abhing, ihn zu vollziehen oder nicht. Nun aber ist die Bewegung geschehen, und keine Macht auf Erden ist nunmehr imstande, sie rückgängig zu machen. Wie ich mich auch drehen und wenden soll — ich werde das einmal Geschehene nicht wieder ungeschehen machen. Muß ich denn nicht zu der Schlußfolgerung gelangen, daß es notwendig geschehen mußte, sobald es einmal geschah? Und nun möchten wir den Leser bitten, ein klein wenig darüber nachzudenken, welche Vorstellung er damit verbindet, wenn er die Behauptung aufstellt, dieser oder jener vollzogene Bewegungsakt könnte auch n i c h t geschehen. Beseitigt er dabei nicht in Gedanken den geschehenen Bewegungsakt und sucht er ihn nicht bis zu dem

Punkte zurückzuführen, wo er noch nicht da war, d. h. vollzieht er nicht gedanklich den Versuch, das Geschehene ungeschehen zu machen? Dieser Versuch aber ist unvollziehbar, denn das Geschehene als ungeschehen zu denken, hieße zu gleicher Zeit sich das Seiende in einem Atem als Nichtseiendes vorstellen. Wir reichen hiermit an die tiefsten Wurzeln der metaphysischen Forschung, an den uralten Gedanken des Parmenides von der Ewigkeit und Notwendigkeit des Seins, an den Gedanken, daß es in der Natur kein Verschwinden und kein Entstehen, folglich auch keine Veränderlichkeit gebe, da ja jedes Anderssein im Momente seines Anderswerdens ein neues Entstehen bedeutet. Es ist hier nicht der Ort, diesen Gedanken auf seine Gültigkeit zu prüfen, so viel aber ist sicher, daß jeder ernste Versuch, eine radikale Lösung des Freiheitsproblems anzubahnen, damit anfangen muß, den Begriff des Seins einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen, und das ist es, womit sich Bergson unseres Erachtens hauptsächlich beschäftigt.

Wir haben gesehen, worin für uns das Problem der Willensfreiheit besteht: Ein anscheinend vollkommen freier Entschluß setzt sich in einen Bewegungsakt um, und durch diese Umsetzung wird der Entschluß dermaßen gebunden, daß wir, rückwärts schauend, uns sagen müssen, der Entschluß konnte schon von Anfang an nicht diese Freiheit besitzen, da es sich zeigt, daß er notgedrungen verwirklicht werden mußte. Wir gingen dabei von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß der Entschluß restlos in den Bewegungsakt übergegangen ist. Wie aber, wenn es nicht der Fall ist? Wie, wenn besagter Entschluß nicht ganz in die ausgeführte Bewegung übergeht, sondern etwas davon zurückbleibt, das noch im Freien schwebt? Ein einfaches, alltägliches Beispiel soll unseren Gedankengang erläutern: Ich erwarte ein verabredetes Zeichen, mit dessen Eintreten ich den Knopf einer Klingel zu drücken habe. Die bevorstehende auszuführende Bewegung bereitet sich in meinem Innern vor, meine Muskeln befinden sich in Spannung, aber bei alledem fehlt noch die Hauptsache, nämlich die kleine Handbewegung, die das ganze Vorhaben verwirklichen soll.

Während also meiner physischen Muskelkraft die kleine Druckbewegung fehlt, hat mein Entschluß den ganzen Vorgang bereits komplett in sich. Denn es muß jedermann einleuchten, daß, wenn ich das gewünschte Ziel, in unserem Falle das Drücken der Klingel, nicht fertig im Geiste hätte, ich nicht die nötige Energie aufbringen könnte, die Druckbewegung *vorzubereiten*. Hätte ich nicht das gewünschte Ziel parat in meinem Geiste, so hätte ich überhaupt nicht gewollt, und hätte ich nicht gewollt, so könnte nicht die Rede von einer bevorstehenden auszuführenden Bewegung sein. Während also das gewünschte Ziel, das Drücken der Klingel, für meine physische Muskelkraft *draußen* liegt, steckt dieses Ziel in meinem geistigen Entschlusse mitten drin. Das zu verwirklichende Ziel ist also integrierender Teil meines Entschlusses. Wenn aber diesermaßen mein Entschluß in dem Momente A der Vorbereitung der Handlung etwas mehr ist, als der entsprechende physische Zustand A, so bin ich zu der Annahme berechtigt, daß dieser Entschluß in dem Momente B der Ausführung der Handlung etwas mehr sein wird, als der entsprechende physische Zustand B, d. h. daß die geistige Bewegung meines Entschlusses mit der physischen des Klingeldrückens nicht ganz erlöschen, sondern daß etwas davon zurückbleiben wird. Was bleibt zurück? Die Vorstellung, daß die ausgeführte Bewegung auch *nicht* sein könnte, ein Zustand, der meiner Physis vollständig fremd ist.

Es gibt also unseres Erachtens zwei Arten des Seins, die, trotz ihrer engen Gebundenheit aneinander, ihrem Wesen nach voneinander grundverschieden sind, ein Sein des wirklichen Geschehens, das mit dem Charakter der Notwendigkeit behaftet ist, da es nicht wieder ungeschehen gemacht zu werden vermag, und ein Sein des möglichen Geschehens, das wohl eine Umkehrung zuläßt. Wir sagten vorhin, daß der Gedanke, dieser oder jener Bewegungsakt könnte auch nicht sein, latenterweise einen Widerspruch in sich enthalte, da hier unwillkürlich der Versuch gemacht wird, das bereits Geschehene ungeschehen, das bereits Gewesene ungewesen zu denken. Dieser Satz bleibt nach wie vor zu Recht bestehen.

Nun aber hat der Gedanke von dem Nicht-Gewesen-Sein-Können einen ganz anderen Sinn und eine ganz andere Bedeutung, den Sinn und die Bedeutung nämlich, daß ich das bereits Gewollte ungewollt zu haben wollen kann. Man sondere hier säuberlich Wollen und Vorstellen und hüte sich vor der Übertragung des Einen auf das Andere. Das Vorstellen bezieht sich immer auf irgendein Sein, irgendein Geschehen, und wenn es ein Mögliches zu seinem Gegenstande hat, verwandelt es letzteres flugs in ein Wirkliches. Daher ist es ein Widerspruch, auch ein bloß Gewolltes sich als es ungewollt zu haben v o r z u s t e l l e n, es ist aber keiner, ein bereits Gewolltes ungewollt haben zu w o l l e n. Da Mögliches in fataler Weise an Wirkliches gebunden ist, so ist es nur sehr natürlich, daß man unaufhörlich und unbewußterweise die eine Kategorie mit der anderen verwechselt.

Die Gesetze des wirklichen Geschehens üben auf das Mögliche keine Gewalt aus. Das Gebiet des wirklichen Geschehens wird von der Statik beherrscht, und das will sagen, daß, wenn eine Bewegung auf dem Gebiete des Wirklichen in ihrem Verlaufe auf eine entgegengesetzte von gleicher Intensität stößt, sie eine gewisse Hemmung in ihren Äußerungen erfährt. Die Bewegung auf dem Gebiete des Möglichen, die Willensbewegung, wird in ihrem Verlaufe von keiner physischen Macht aufgehalten: mein Körper kann stille stehen, mein Wille hört trotzdem nicht auf zu wollen. Eine Bewegung auf dem Gebiete des wirklichen Geschehens kann niemals über gewisse von anderen physischen Mächten ihr gezogene Grenzen hinausgehen; eine Bewegung auf dem Gebiete des Möglichen, eine Willensbewegung kennt keine Grenzen, denn ich kann auch das Unmögliche wollen. Der Umstand, daß die Bewegung im Möglichen, die Willensbewegung, empirisch an das wirkliche Geschehen gebunden ist, darf mich daran nicht hindern, die Wesensverschiedenheit dieser beiden Seinsarten einzusehen.

Wir meinen durchaus nicht, daß wir mit dieser unserer dualistischen Konzeption das Wesentliche der Bergsonschen Metaphysik getroffen haben. Jedenfalls ist die Identifizierung des Möglichen mit dem Zeitlichen bei Bergson ein Umstand,

der zu gewichtigen Bedenken unsererseits Anlaß gibt. Es lag uns aber weniger daran, den Grundgedanken der Bergsonschen Metaphysik getreu wiederzugeben, als vielmehr in einer allgemeinen Weise die Bahn zu zeichnen, in der sich das Bergsonsche Denken bewegt haben mag. Und dieses Denken scheint uns von dem lebhaften Bewußtsein der dualistischen Unterlage der menschlichen Natur ganz durchdrungen zu sein. Die große Scheidelinie zwischen Wirklichem und Möglichem, Geschehendem und Wollendem, Materiellem und Geistigem verliert er nie aus den Augen. Für Bergson ist die menschliche Natur ein Produkt der Anpassung zwischen zwei voneinander grundverschiedenen Mächten — dem Prinzipe des Geistigen und Möglichen einerseits und dem des Materiellen und Wirklichen anderseits. Und darum handelt es sich eigentlich für uns in diesem Zusammenhange. Nicht um die sachliche Darstellung der Bergsonschen Philosophie ist uns hier zu tun, sondern bloß um die Konstatierung der Tatsache, daß hier zum erstenmal in der allermodernsten Philosophie auf eine wahrhaft großartige Weise der ernstliche Versuch durchgeführt wird, dasPersönliche vom Unpersönlichen zu trennen.

Man könnte erwarten, daß eine derartige Auffassung vom Wesen der menschlichen Natur, ein derartiges Hervorheben des Momentes des Bewußten und folglich Persönlichen in seinem Gegensatze zum Unbewußten und folglich zum A-Persönlichen, eine starke Betonung des in dem ersteren verankerten ethischen Faktors mit sich führen würde. Man könnte erwarten, daß die ethische Forderung, die von allen persönlichen Reaktionen auf die Wirkungen der äußeren, indifferenten Natur die persönlichste ist, und die in der modernen Wissenschaft und Philosophie mit ihren markanten Tendenzen, das Bewußte und Innere auf das Niveau des Unbewußten und Äußeren herabzudrücken, zuschanden wird, daß diese Forderung hier eine volle Würdigung und kräftige Unterstreichung erfahren wird. Dem ist aber nicht so, und wer solches erwartet, wird eine arge Enttäuschung erleben müssen. Dies kommt daher, daß Bergson in seinen Untersuchungen von einem rein naturalistischen Standpunkte aus-

geht, daß er das Persönliche im Ganzen der Natur aufgehen läßt, wobei ihm dieses Persönliche flugs unter den Händen alle Züge des A-Persönliche erhält, und daß er mit der einen Hand sofort zerstört, was er mit der anderen aufzubauen im Begriffe ist.

Ethos und Persönlichkeit bedingen sich gegenseitig. Das Ethos ist seinem inneren Wesen nach nichts anderes, als der schärfste Ausdruck der Eigenmächtigkeit der menschlichen Person in ihrem Gegensatz zu dem Laufe des indifferenten natürlichen Geschehens. Wer die ethische Forderung auf einem rein naturwissenschaftlichen Wege aus natürlichen Tatsachen deduzieren zu können glaubt, wer also wähnt, der ethische Imperativ liege als Faktum in einer Ebene mit allen anderen Naturtatsachen, der gibt sich wahrlich keine klare Rechenschaft darüber ab, was er eigentlich damit meint. Wenn der ethische Imperativ Tatsache unter anderen sein soll, so gilt für ihn auch nur die Logik der Tatsachen, und diese kennen wir aus der Mechanik in der Lehre von der Statik und Dynamik, die die allgemeinen Bedingungen untersucht, unter welchen Kräfte einander zu verdrängen oder in Gleichgewicht zu halten vermögen. Der ganze Darwinismus im weiten und umfassenden Sinne des Wortes ist nichts anderes als der Versuch, rein geistige Manifestationen von Individuen und Gesellschaften unter einen statisch-dynamischen Gesichtspunkt zu bringen. Tatsachen aber kennen keinen anderen Imperativ als den der Macht, und für besondere ethische Imperative und Beurteilungen gibt es hier keinen Platz. Sobald ich von vornherein weiß, daß meine ethische Forderung nur so weit Geltung besitzen darf, als die empirische Macht der Verwirklichung reicht, wird sie im Momente ihres Entstehens erlöschen, ja sie wird überhaupt in meinem Bewußtsein gar nicht aufkommen können.

Ähnliche Gedanken mögen Paskal vorgeschwebt haben, als er von dem menschlichen Wesen als von einem denkenden Rohre sprach, das, unter erdrückenden Naturgewalten zusammenbrechend, doch dabei diesen Vorzug vor der Natur besitzen soll, daß es ein Bewußtsein von seinem Erdrücktwerden behält, während die Natur von ihrer er-

drückenden Macht keines hat. Ob dieser Umstand für das Rohr einen Vorzug bedeutet oder nicht, mag einstweilen dahingestellt sein, jedenfalls aber ist es klar, daß Paskal hier unter „Wissen" das Moment des Persönlichen versteht, und daß er dieses Moment dem des Natürlichen in absoluter Weise entgegensetzt. Während die Materie des denkenden Rohres den erdrückenden Naturgewalten nachgibt, bleibt sein Denken auf sich beruhen, ohne im geringsten nachgeben zu müssen, oder richtiger gesagt, was hier an dem Rohre erdrückt wird und zusammenbricht — das ist bloß das Materielle, aber keineswegs das Denkende an ihm, das von Natur aus überhaupt nicht fähig ist, von irgend etwas erdrückt zu werden. Freilich, wenn das Rohr gänzlich zusammengebrochen sein wird, wird auch allem Anscheine nach sein Denken ausfallen, aber dann kann doch nicht die Rede von einem reagierenden Rohre sein, sondern bloß von zerstreuten Stücken desselben, die ganz und gar nicht die Beschaffenheit des Rohres in seiner Ganzheit besitzen. Solange aber das denkende Rohr in seiner reagierenden Rohrhaftigkeit sich unter den erdrückenden Naturgewalten beugen und krümmen mag, solange kann sein Denken in sich geschlossen, selbstgenügsam und sozusagen naturdicht dastehen, und das besagt, daß, während die Materie des Rohres in den allgemeinen Naturprozeß hineingezogen wird, sein Denken ein unantastbares Für-Sich-Seiendes von absoluter Einzigkeit und Ausschließlichkeit bildet. In dieser Einzigkeit und Ausschließlichkeit steckt das Moment des Individuellen, das die notwendige Voraussetzung alles Bewußten — und alles Ethos — ausmacht.

Das Moment des Individuellen fehlt bei Bergson ganz und gar. Trotzdem Bergson mit aller Entschiedenheit gegen die alles nivellierenden Tendenzen der abstrakten wissenschaftlichen Methode auftritt, bleibt er doch in Bezug auf das Individuelle ganz in denselben naturwissenschaftlichen Vorurteilen befangen. Die Naturwissenschaft will niemals zugeben, daß dieses Gefühl der Ausschließlichkeit und Absolutheit, von dem das ganze Leben des Individuums getragen wird, auch von ihrem Standpunkte aus mindestens eine Tatsache wie jede andere ist, und daß mit dieser Tatsache doch

irgendwie gerechnet werden muß. Die Naturwissenschaft, meint Bergson ungefähr, hat die unausrottbare Neigung, alle Phänomene in der Natur, die körperlichen und materiellen, sowie die seelischen und geistigen, in einer einzigen Ebene nebeneinander zu ordnen, in der Gestalt von indifferenten räumlichen Punkten, von denen jeder einzige dem anderen aufs Haar gleicht. Bergson selber macht es aber durchaus nicht besser, sobald das einzige Individuum in Frage kommt, denn dieses Individuum ist ihm bloß ein indifferenter Durchgangspunkt für den ursprünglichen Lebensstrom, den er auch den natürlichen Lebensimpuls nennt und mit Zeit und Bewußtsein identifiziert. In seiner Eigenschaft als Durchgangspunkt ist aber jedes Individuum dem anderen identisch, und betrachtet man die Gesamtheit der Individuen im Laufe der Generationen, so erhält man den Eindruck von einzelnen, in einer einzigen Linie aneinandergereihten räumlichen Punkten. Aber Bergson sieht nicht, daß die Vielheit dieser einander gleichen Durchgangspunkte den einheitlichen Prozeß sprengt und ihn zu einer räumlichen Mannigfaltigkeit macht. Wir wollen uns indessen darauf nicht sonderlich versteifen, denn in unserer Absicht liegt es ganz und gar nicht, die Bergsonsche Philosophie als solche in diesem Zusammenhange einer Kritik zu unterwerfen. Wir wollten bloß zeigen, daß das Ethos bei Bergson nicht zu seinem Recht kommt, und dem Gedanken Ausdruck geben, daß das Ethos nie zu seinem Recht kommen kann, solange das Für-Sich-Sein und die Auf-Sich-Gestelltheit des Persönlichen — und folglich des Bewußten — nicht anerkannt, solange sie nicht aus dem Naturganzen herausgestrichen, sondern umgekehrt, in letzteres eingebettet wird. Was hilft es, wenn Bergson die absolute Beweglichkeit und das absolute Fließen als die wesentlichen Züge des Geistigen bezeichnet, wenn wir in dem letzteren dieses Moment des Für-Sich-Seins und der Auf-Sich-Gestelltheit vermissen, das jeder von uns in seiner Seele als unveräußerliches Besitztum trägt? Ist uns das Geistige nur deshalb weniger fremd, weil es diese wunderbare Flinkheit besitzt, und fühlen wir uns dem Materiellen nur deshalb weniger verwandt, weil es so träg und schwerfällig ist? Soll es uns

vielmehr nicht ganz gleich sein, ob das uns Wesensfremde von absoluter Beweglichkeit oder absoluter Trägheit ist?

In seinem grundlegenden Werke: „Materie und Gedächtnis" glaubt Bergson die Freiheit der Person auf rein naturwissenschaftlichem Wege deduzieren zu können. Von der stillschweigenden Voraussetzung geleitet, daß das menschliche Individuum in seinen selbstgewollten Handlungen frei ist, nimmt er sich jedoch fest vor, dieses Individuum als Objekt unter Objekten, Sache unter Sachen zu betrachten, die Beziehungen, die zwischen diesem menschlichen Objekte und den Dingen seiner Umgebung bestehen, objektiv zu untersuchen, um durch diese rein naturwissenschaftliche Methode seine Voraussetzung endlich bestätigt zu sehen. Der menschliche Organismus ist ihm nichts weiter, als ein Bewegungsapparat von besonderer Beschaffenheit, dazu bestimmt, materielle Bewegungen von außen her in sich aufzunehmen, sie an innere Zentren zu verteilen und von dort aus wieder nach auswärts abzugeben. Er glaubt also, daß Äußeres zu Innerem führen könne, und merkt nicht dabei den schreienden Widerspruch zwischen dieser von ihm angewendeten Methode und seiner mit soviel Emphase verkündeten Lehre, daß Inneres und Intuitives sich ausschließlich auf dem Wege der Intuition erreichen ließe. Und was findet er? Folgendes: der menschliche Organismus besitze infolge einer ihm innewohnenden konzentrierenden Kraft die wunderbare Fähigkeit, ungeheure Mengen durch seine Organe aufgenommener materieller Bewegungen zusammenzuziehen und zu verdichten, sodaß dadurch der menschliche Organismus gegenüber den äußeren materiellen Bewegungen ein Übergewicht erhalte, und dieses Übergewicht gebe ihm die Möglichkeit, Zeit zu gewinnen und seine Reaktion bis zu einem bestimmten Momente aufzuschieben, was ganz und gar nicht der Fall mit einem rein materiellen Objekte sei, das auf den erhaltenen Stoß sofort auch reagieren müsse.

Hier liegt ein Mißverständnis vor, das den nachdenklichen Leser aus dem Konzept bringen muß: Entweder wird hier das Übergewicht in bildlichem Sinne verstanden als ein rein geistiges Vermögen, das mit Materiellem nichts zu

schaffen hat, und dann führen die Erklärungen des Verfassers zu nichts, oder das Übergewicht wird in buchstäblichem Sinne verstanden, und dann ist es wiederum klar, daß der Organismus bei dieser Sachlage nicht nur keine Zeit gewinnen kann sondern umgekehrt, daß er in überstürzter Hast und katastrophalisch seine Bewegungen aus sich entfalten muß, wie die Dämpfe eines überfüllten Kessels, die den Deckel in die Luft schleudern. Aber gesetzt, daß es dem Organismus wirklich gelingt, seine Reaktionen bis zu einem bestimmten Momente aufzuschieben, wie wird nach alledem der Umstand erklärt, daß dieser Organismus nach abgelaufener Frist seine Reaktionen nur im Sinne seiner eigenen Bedürfnisse ausführt?

Zu anderen Ergebnissen konnte eine rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise unmöglich gelangen. Naturwissenschaftliche Beobachtungen können noch so scharf und gewissenhaft, naturwissenschaftliche Methoden noch so fein und sinnreich sein, sie werden doch unmöglich das finden können, was in ihrer Richtung gar nicht liegt und ihrem Zwecke gar nicht angepaßt ist. Wie sollte denn die Freiheit meines Willens, die ihrem Wesen nach ein rein persönliches Ereignis darstellt, einen innerlichen Bewegungsakt, wie mein Gefühl der Freude und des Kummers, auf äußerliche Weise je demonstriert und beschrieben werden können? Denken wir uns einen Apparat von so wunderbarem innerem Bau, daß er, in Verbindung mit meinem Leib gebracht, die leisesten Bewegungen innerhalb des letzteren auf die genaueste Weise von der Welt in sich abzuspiegeln vermöchte, während meine Seele ein Gefühl der Freude oder des Kummers erlebt. Und nun? Würde er mein Erlebnis der Freude und des Kummers wiederzugeben je imstande sein, und würde ein Mensch, der in das Innere des Apparates hineinschaut, dieses Erlebnis je zu Gesicht bekommen? Die Freiheit — ein Übergewicht, ein Produkt von Bewegungsverdichtung — erinnert das nicht an die naiven Versuche eines Menschen, einem Blindgeborenen die Farbe dunkelblau beizubringen, indem er ihm erklärt, die Farbe dunkelblau fühle sich an wie Samt, töne wie eine weiche Baßstimme und schmecke wie dicke Sahne? Um so

verwunderlicher ist es, daß derartige Versuche von einem Denker ausgehen, der die Lehre von den zwei Arten der Erkenntnis verficht, der verstandesmäßigen und diskursiven Erkenntnis von Beziehungen zwischen Dingen, und der nacherlebenden intuitiven Erkenntnis von dem inneren Wesen der Dinge selber.

Alle diese Bedenken verlören einen gewissen Grad von Schärfe, wenn man sagen könnte, dieses Übergewicht sei bloß als der p h y s i s c h e Ausdruck eines g e i s t i g e n Zustandes gedacht, d. h. daß, wenn ich ein Bewußtsein von meiner Freiheit habe, sich dieses Bewußtsein bloß auf der physischen Seite in einem gewissen Übergewicht äußere. Man könnte sagen, die freie H a n d l u n g brauche nicht notwendig mit dem E r l e b n i s der Freiheit zusammenzufallen, sondern die Freiheit der H a n d l u n g könne in der Tat aus einem etwaigen Übergewichte stammen, während mein E r l e b n i s der Freiheit sich auf einem ganz anderen Gebiete bewege. Das ist aber bei Bergson keineswegs der Fall. Ihm ist das Erlebnis der Freiheit — die Möglichkeit — zugleich ein a k t u e l l e s Moment und s c h a f f e n d e s Prinzip, und daher auch mit dem genannten Übergewichte identisch. Und so ist es auch mit seiner übrigens sehr geistvollen Theorie der Wahrnehmung, die, kann man sagen, die Grundlage seines philosophischen Systems bildet. In der Wahrnehmung sieht Bergson mit allen ausgesprochenen und typischen Materialisten, mit dem Griechen Demokritos und dem Engländer Hobbes, eine auf die äußeren materiellen Bewegungen gerichtete Gegenbewegung der aufnehmenden Nerven. Damit glaubt er den Zustand des Wahrnehmens erschöpfend charakterisiert zu haben. Mag sein, daß dem Wahrnehmungsprozeß auf der physischen Seite eine solche innere Gegenbewegung zugrunde liegt. Damit aber ist noch lange nicht alles gesagt. Der Zustand meines Wahrnehmens ist vor allem ein unwillkürliches Zurückführen aller äußeren von mir unabhängigen Erscheinungen auf den jeweiligen Standort meines eigenen Leibes. Die Welt befindet sich für mich immer da, wo ich sie tasten, hören und sehen kann. Darin manifestieren sich die zentralisierenden Tendenzen meines Ich.

und hier ist auch der Wurzelpunkt der Persönlichkeit — und des Ethos — zu suchen.

Weil Bergson in rein materialistischer Weise diesen Wurzelpunkt veräußerlicht, so ist er auch nicht in der Lage, den Begriff für das Persönliche — und für das Ethos — zu schaffen.

Vom Wesen der jüdischen Moral.

Wenn der jüdische Gedanke, mit Nietzsche zu reden, jenen großen Stil in der Moral geschaffen hat, der dem ethischen Fühlen der antiken Welt eine unerwartete Wendung gab, und es mit neuen Inhalten bereicherte, die zu einem bestimmenden Faktor in der Geschichte der Menschheitsentwicklung geworden sind, so ist es nach unserem Dafürhalten den besonderen Geschicken des jüdischen Volkes zuzuschreiben, die den wichtigsten Erzeugnissen des jüdischen Geistes eine unverkennbare Prägung verliehen. Dieser große Stil nun fand vor allem seinen Ausdruck darin, daß der jüdische Gedanke wohl zum ersten Male in der antiken Kultur in der Moral etwas mehr als bloß eine Frage der sozialen Bequemlichkeit oder der individuellen Glückseligkeit erblickte, sondern die ethischen Tendenzen des menschlichen Gemüts metaphysisch zu vertiefen und in dem Weltgrund zu verankern suchte. Wir müssen uns daher ein für alle Mal klar machen, daß, wenn wir unter Moral bloß eine die menschlichen Beziehungen zueinander regelnde Norm des Verhaltens verstehen wollen — eine solche Moral keine spezifische Erfindung des jüdischen Geistes ist, und ganz gewiß nicht erst mit dem jüdischen Volke zu entstehen brauchte. Eine natürliche Frucht menschlichen Zusammenlebens auf einem bestimmten Flecke Bodens, bestand diese Moral von jeher, seitdem es Menschengruppen gegeben hat, deren Glieder zueinander in stete Beziehungen traten, und wird immer bestehen, solange es Menschengruppen geben wird, deren Angehörige in solche Beziehungen zueinander treten werden. Sagt man uns also, daß der Geist des jüdischen Volkes zuerst

in der Geschichte den Begriff der Moral in dem Sinne geschaffen habe, daß das Judentum unter allen antiken Kulturen zum ersten Male auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch die allgemeine Aufmerksamkeit lenkte und es in den Vordergrund des Interesses stellte, so müssen wir eine derartige Behauptung als ebenso unberechtigt wie unzutreffend und im Grunde nichtssagend zurückweisen. Unberechtigt und unzutreffend ist diese Behauptung deshalb, weil die menschlichen Beziehungen zueinander schon im allergrauensten Altertum, in allen antiken Gemeinschaften, in denen sich irgendwelche staatliche Gebilde herauskristallisierten, gar nicht umhin konnten, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und zum Gegenstande eifrigen Studiums zu werden. Eine andere Frage ist es natürlich, in welcher Weise die Regelung dieser Beziehungen vor sich ging, aber über allen Zweifel erhaben ist es, daß mit dem Momente, wo menschliche Interessen aufeinander stießen, und sich aus diesen Zusammenstössen gewisse Zusammenhänge und Konflikte herauszubilden begannen, das Verhältnis von Mensch zu Mensch innerhalb der betreffenden Kulturen zu einem der brennendsten Probleme werden mußte. Und daher sehen wir auch im tiefsten Altertum an verschiedenen Punkten verschiedener Kulturländer Gestalten auftauchen, denen das Problem der menschlichen Beziehungen zueinander über alles ging, und die es zum Mittelpunkte ihrer Betrachtungen machten. Sokrates, die Stoiker, Konfutse — um nur einige Beispiele aus der Geschichte der Kulturentwicklung anzuführen — sie alle legen ein beredtes Zeugnis davon ab, daß unbeschadet des wirklich überwältigenden Einflusses mythischer Elemente auf das Denken der antiken Völker der rationale Ethizismus im Boden der antiken Kultur bereits feste Wurzeln faßte.

Es soll allerdings nicht bestritten oder auch nur angezweifelt werden, daß die Bedeutung der menschlichen Person erst durch den jüdischen Gedanken jene Beleuchtung erfuhr und jenes Relief erhielt, die es nunmehr fast unmöglich machten, an ihr achtlos vorüberzugehen oder sich deren Betrachtung zu entziehen, und daß mithin erst das Judentum dem Begriffe des Humanismus eine universale, weltgeschicht-

liche Tragweite verlieh. Ja, wir gehen noch weiter und stehen nicht an, die Behauptung aufzustellen, daß erst das Judentum den Grund zum eigentlichen Humanismus gelegt hat — wir sagen zum eigentlichen und wollen dadurch andeuten, daß es sich hier für uns um eine Erscheinung ganz anderer und vielleicht auch höherer Ordnung, als das in dem landläufigen Sinn dieses Wortes Enthaltene handelt. Nicht also etwa eine mildere Gesinnung und eine größere Schätzung des Menschenlebens haben wir im Auge, wenn wir sagen, daß der jüdische Gedanke den eigentlichen Humanismus erzeugte und begründete, wiewohl das Judentum ganz gewiß auch in dieser Hinsicht eine bedeutende Rolle spielte, sondern einen Umstand von tieferer Bedeutung: wir meinen nämlich, daß das Judentum zum ersten Male das menschliche Denken aus dessen Befangenheit in dem nur Natürlichen und Naturnotwendigen befreite, indem es dem menschlichen Geiste die Aussicht auf eine neue Sphäre mit einem neuen Gravitationszentrum, die Sphäre und das Zentrum spontaner Willensimpulse und Willenstendenzen eröffnete. Hierin erblicken wir die geistige Tat des jüdischen Gedankens und hierin ist zugleich der Grenzpunkt gegeben, der uns von allen denjenigen grundsätzlich scheidet, die das Judentum ausschließlich unter dem Gesichtswinkel der Sozialibilität betrachten wollen.

Denn der so verstandene Humanismus bildet bereits ein Kapitel für sich und führt uns über den rationalen Ethizismus weit hinaus. Nicht um die Beziehungen von Mensch zu Mensch handelt es sich hier, sondern um jene tiefere Grundlage, die diesen Beziehungen erst ihren ganzen Sinn und ihre ganze Bedeutung verleiht; es handelt sich um jenen moralischen Schwerpunkt, in welchem sich sämtliche Beziehungen konzentrieren, der freilich mit diesen implizite gegeben ist, den es aber aufzufinden und aufzudecken gilt, und der mit jenem Gravitationszentrum zusammenfällt, von dem vorhin die Rede war. Daß der Mensch für den Menschen kein Naturobjekt bilden darf — das wußte man im Altertum lange vor Kant, und alle denkenden Geister der antiken Welt, denen sozialethische Probleme besonders am Herzen lagen, und die für den Kreislauf menschlicher Handlungen mehr Sinn und Interesse als für

den der Naturgeschehnisse hatten, faßten das Verhältnis von Mensch zu Mensch scharf ins Auge und suchten, jeder auf seine Weise, die allgemeine Norm der menschlichen Beziehungen zueinander zu konstituieren und zu formulieren. Fast alle huldigten sie einem gewissen Humanitarismus, wie wir die landläufige Auffassung von dem Faktor des Menschlichen in der Geschichte der kulturellen Entwicklung zum Unterschiede vom eigentlichen Humanismus nennen möchten. Aber es fehlte jener zentrale Punkt, der alle die einzelnen, isolierten Punkte der Peripherie in sich zu vereinigen und zu sammeln hatte, es fehlte eben jene allgemeine, grundlegende Idee, die sämtliche menschliche Beziehungen von sich aus konstituieren und begründen sollte. Gegeben waren gleichsam einzelne Segmente eines Kreises, und es galt nun den Zentralpunkt zu ermitteln und auf diese Weise den Kreis vollständig zu konstruieren. Diese gleichsam mathematische Aufgabe wurde vom jüdischen Gedanken in dem Momente gelöst, als dieser in den menschlichen Willensimpulsen und Willenstendenzen eine neben den blinden Geschehnissen der äußeren Natur selbständige, für sich bestehende Provinz erkannte, und sie aus ihrer Verstricktheit in den Maschen des unendlich ausgedehnten Netzes von naturnotwendigen Ursachen und Wirkungen mit einem kräftigen Ruck heraushob. Der jüdische Gedanke erkannte intuitiv, daß die Sphäre des Willens mit der der äußeren Natur sich nicht notwendig zu decken braucht, daß die Wege des Geistes nicht immer dieselben, wie diejenigen der äußeren Natur sind, er erkannte mit sicherem Instinkt, daß der Wille seinen eigenen Ursprung und wohl auch seine eigenen Ziele und Imperative hat, und daß er mithin sich vor den Forderungen der Natur nicht immer beugen muß. Damit war der tragende Grund aller menschlichen Beziehungen zueinander gefunden, damit wurde der eigentliche Humanismus zum Unterschiede vom Humanitarismus ein für alle Mal begründet. Allmählich, Schritt für Schritt, und unter anstrengenden inneren Kämpfen kam der jüdische Gedanke zu dieser Einsicht, die ganz gewiß nicht als eine freie Frucht theoretischer Erwägungen und abstrakter Reflexionen dem Judentum in den Schoß fiel, sondern

ganz unabhängig von jeder Spekulation aus einer ursprünglichen Einstellung des Geistes, aus einem eigenartig gestalteten Streben und einem unausgesetzten Suchen in einer bestimmten Richtung sich notwendig ergab. Für die alten Hellenen war es charakteristisch, daß sich ihre Blicke zuerst der äußeren Umgebung zugewendet haben, und daß sie erst in der Folge einen gewissen Sinn für Probleme des moralischen Lebens entwickelten; für die alten Hebräer war es fast ebenso bezeichnend, daß sie von Anfang an für die Fragen des Gewissens eine in der gesamten Antike ganz außerordentliche Empfänglichkeit an den Tag legten. Sollen wir hier von einer besonderen Veranlagung des Volkscharakters, von einer originellen Struktur des Intellekts, von einer spezifisch gearteten Geistigkeit reden? Vielleicht . . . . doch scheint uns der geschichtliche Weg der näherliegende und dem Verständnisse mehr zusagende zu sein; und wenn sich zwei Erklärungsarten unserer Aufmerksamkeit bieten, von denen die eine als einleuchtender und überzeugender als die andere erscheint, so gebietet uns ein ursprünglicher Instinkt unseres Intellektes sich für die erste zu entscheiden.

Wie oft mag es vorkommen, daß ein Individuum von nur mäßiger Begabung und gewöhnlicher Gemütsart durch außerordentliche Schicksale auf eine von ihm selber ungeahnte Höhe gehoben wird und sich zu Emotionen aufschwingt, denen es sonst für immer fremd und verschlossen geblieben wäre. Nicht, daß solche Emotionen in seinem Inneren neu entstanden, sozusagen hervorgezaubert wären. Aber diese Geschicke geben einen mächtigen Resonanzboden für mannigfaltige Schwingungen des Gemütes ab, die sonst ohne merklichen Nachhall verklungen wären, jetzt aber eine Intensität und Klangkraft in einem für sie ganz ungewöhnlichen Maße erreichen. Und nicht immer brauchen solche außerordentlichen Erlebnisse im Bewußtsein der Person gegenwärtig zu sein, meistens bleiben sie zurückgehalten im Hintergrunde stecken, aber sie erteilen dem ganzen inneren Gebaren der Person eine gewisse Bedeutsamkeit und Getragenheit, fast möchten wir sagen eine gewisse Weihe, sie treiben deren Gedanken in ungewohnte Bahnen, und weben um deren Gefühle selt-

same Intuitionen, die etwas ganz Besonderes zu wissen scheinen, wenn sie auch nicht immer davon zu erzählen verstehen. Und dies scheint uns der Weg auch des jüdischen Volkes gewesen zu sein; aus außerordentlichen Geschicken heraus müssen wir die Rolle des jüdischen Geistes in der Geschichte der kulturellen Entwicklung der Menschheit zu verstehen suchen, wobei natürlich keineswegs behauptet werden soll, daß das jüdische Volk sich ursprünglich nicht auch mit einer besonders hohen Begabung für gewisse Dinge ausgezeichnet hätte. Aber wir ziehen es vor, den sicheren Weg geschichtlicher Gegebenheiten zu wandeln, als auf dem schwanken Boden ursprünglicher Charaktereigenschaften und Gemütsanlage zu bauen, die fast immer zu willkürlichen Konstruktionen und unbegründeten Annahmen Anlaß geben.

Im rechten Mittelpunkte der jüdischen Geschichte steht eine erlösende Tat, die aus diesen oder jenen historischen Gründen von Anfang an von der Volksvorstellung mit dem Gedanken an die Göttlichkeit verknüpft wurde. Es ist schon viel darüber geschrieben worden — und trotzdem scheint uns dieser Umstand von den verschiedenen Forschern in seiner ganzen Tragweite nicht genügend gewürdigt worden zu sein. Der Gedanke der Erlösung faßte derart tiefe Wurzeln im Gemüte des jüdischen Volkes, daß er für alle weitere Entwicklung der jüdischen Kultur eine bestimmende und ausschlaggebende Bedeutung gewann. Nun ist aber dieser Gedanke kein spezifisches Eigentum des jüdischen Volkes, so daß es ausreichend wäre, auf ihn hinzuweisen, um die Eigenart der jüdischen Geistesrichtung erschöpfend zu charakterisieren. Die Vorstellung einer Erlösung schlummert ja seit uralter Zeit in allen antiken Mythologien, in den orphischen Mysterien der Griechen, wie in dem Mythrakult der Perser, in dem Isis- und Osiris-Mythos der Ägypter, wie in der Astarte-Tammuz-Legende der Phönizier, welche Mythen und Legenden in der Ausgestaltung der Leidensgeschichte Christi einen mächtigen Widerhall gefunden haben. Warum aber hat der in all diesen und manchen anderen Mythen und Legenden ausgedrückte und niedergelegte Erlösungsgedanke zum Angelpunkte des geschichtlichen Lebens einer ganzen Nation

nicht werden können, warum vermochte er nicht das alltägliche Sinnen und Trachten einer ganzen Menschengruppe zu beherrschen, wie es der Fall mit dem jüdischen Volke war?

Weil diese Vorstellung in allen von uns hier aufgezählten und vielen anderen Fällen sich von Anfang an nicht auf ein konkretes Volkstum bezog, und mit einem geschichtlichen, tatsächlichen Befreiungsakt nicht in Verbindung gebracht worden ist. Im Schoße einer engen Priesterkaste geboren, verblieb diese Befreiungsidee ganz im Bereiche der Götter, ohne mit dem geschichtlichen Leben eines konkreten Volkstums in innige Berührung zu gelangen. Und daher kommt es auch, daß sie nicht imstande war in all diesen und vielen anderen analogen Fällen in das alltägliche Leben eines Volkes umgestaltend einzugreifen. Auf die jüdische Volksseele aber wirkte sie befruchtend und trieb wunderbare Blüten, weil sie mit einer geschichtlichen Tat zu einer einzigen Einheit verwachsen war. Nach dem Vorbilde dieser Idee wurde die moralische Lehre des Judentums in ihren Haupt- und Grundzügen konstruiert. Weil ein Akt der Gerechtigkeit zur Bedingung des nationalen Lebens des jüdischen Volkes geworden ist, kam der jüdische Gedanke in der Folge dazu, die Gerechtigkeit als eine unabweisliche Bedingung jedes sozialen Lebens überhaupt zu fassen, und daher der Zug des Kategorischen, der dieser Lehre so eigen, der gesamten Antike aber ganz fremd ist. Weil ein Akt der Befreiung an der Wiege der jüdischen Geschichte stand, wuchs auch im Verlaufe der Entwicklung des jüdischen Geistes der Erlösungsgedanke zur Messiasidee aus, die, wie wir von dem Propheten wissen, bei dem Volke der Juden nicht Halt machte, sondern die gesamte Menschheit umspannte. Und weil sich hier ein Volk seinem Gotte verpflichtet fühlte, daher führte das Judentum den Gedanken der Pflicht und der Verantwortung in die Moral ein.

Durch all diese Züge erhielt die Moral zum ersten Male in der Welt der Antike den Charakter der Absolutheit, und diesen Charakter konnte sie nur dadurch erhalten, weil sich ein konkretes Volkstum gefunden hatte, das seine historischen Schicksale auf Leben und Tod mit einer höheren befreienden

Macht verbunden hat. Wenn die Geschicke des Volkes den Resonanzboden für deren Emotionen abgab, so diente wiederum das ganze Volk als Resonanzboden für alles, was in der antiken Welt an religiöser Sehnsucht schlummerte, denn von hier aus erhielt jeder angeschlagene echt religiöse Ton seinen vollen Klang. Und so erklärt es sich, daß der jüdische Gedanke, der ursprünglich in einem eng bemessenen Kreise wirkte, im Laufe der geschichtlichen Entwicklung diese Macht über die Geister gewann. Die rationalistische Deutung, wonach die jüdische Auffassung von der Gottheit nichts weiter als die Verallgemeinerung einer rein humanitären Idee dargestellt hätte, entstellt den ganzen Sinn der jüdischen Geschichte, ja sie stellt diese Geschichte geradezu auf den Kopf. Man entfernt sich völlig von der Wahrheit und von der geschichtlichen Tatsache, wenn man nicht zugibt, daß der Gedanke vom Göttlichen einen ganz realen Faktor in dieser Geschichte bildet, so real, wie es keine andere soziale oder politische Macht für das jüdische Volkstum wurde, und daß dessen moralische Genialität einzig und allein in diesem Gedanken wurzelte, und auf diesem Boden sich voll und ganz entfalten konnte.

Von der inneren Bedeutung des Prophetismus.

Je unverhohlener die moderne Kultur ihren wahren Charakter an den Tag legt, je ungenierter sie sich gebärdet, und je rücksichtsloser sie die eine Hülle nach der andern wegwirft, desto dringender wird in uns das Bedürfnis nach gründlicher Besinnung auf die wahre Bedeutung all der geistigen Werte, die die Kultur des Judentums im Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung herausgearbeitet hat. Unter diesen Werten befindet sich aber einer, der trotz vieler ernster und heißer Bemühungen noch bis auf den heutigen Tag nach seinem inneren Gehalte unabgeschätzt geblieben ist; wir meinen damit das wunderbare Phänomen des jüdischen Prophetismus, über dessen historisches Werden wir hie und da

von mancher maßgebenden Seite manch wertvollen Fingerzeig erhielten, dessen innere Bedeutung aber für die Bestrebungen aller geistigen Kultur überhaupt noch seiner Erklärung harrt. Und wenn wir nun wagen, an eine Untersuchung dieses Phänomens heranzutreten, so ist es nicht nur wissenschaftliche Neugier, die uns dazu bewegt, sondern das lebhafte Verlangen, einen sicheren Prüfstein zu gewinnen, an dem wir die Tendenzen eines suchenden Geistes messen könnten.

Die jüdischen Propheten, sagt man uns, hätten zum erstenmal in der Geschichte die moralische Idee mit solchem Eifer, solcher Eindringlichkeit und Vehemenz verfochten, wie wir es nirgends in der Antike zu sehen bekommen, und wenn es etwas gibt, das den jüdischen Prophetismus von allen anderen Erscheinungen ähnlicher Art in unverkennbarer Weise unterscheidet, so sei es dieses moralische Pathos, das ihn beseelt. Seher und Wahrsager sind ja überall in der alten Welt und bei den primitiven Völkern der Gegenwart sehr verbreitet, aber ihnen allen fehlt dieser großartige ethische Zug, der dem menschlichen Leben einen Inhalt gibt. Dies ist ja sehr richtig, aber zu gleicher Zeit auch sehr ungenügend, solange wir uns keine klare Vorstellung von der Natur jener Idee gebildet haben, die ihrem ethischen Pathos zugrunde lag. Wir dürfen doch nicht die jüdischen Propheten mit jedem beliebigen Seher und Wahrsager vergleichen, sondern, wenn es schon einmal darauf ankommt, so müssen wir sie in eine Parallele mit den Prachtgestalten der griechischen, indischen und chinesischen Kulturwelt bringen, mit einem Pythagoras, einem Konfutse, einem Jajnâvalkya, und diese waren ebenfalls von universellen, moralischen Ideen getragen, die diejenigen der Propheten in mancher Hinsicht sogar in den Schatten stellten. Worin ist also der Differenzpunkt enthalten, der den jüdischen Prophetismus von den nichtjüdischen Morallehren ein für allemal unterscheidet, und warum weckt dieser Prophetismus in unserer modernen Seele einen lebendigen Nachhall, während wir all jenen und ähnlichen nichtjüdischen Gestalten nur eine kalte Bewunderung zu zollen vermögen? Weiter hören wir, daß der jüdische Prophetismus sich um

die endgültige Ausgestaltung der monotheistischen Idee große Verdienste erworben hat oder vielmehr, daß er es eigentlich war, der den Monotheismus ins Leben rief und in den Vordergrund des Interesses stellte. Dies zu bestreiten, wird ja niemandem einfallen, der in die Reden der Propheten jemals einen Einblick getan hat. Aber diese nackte Tatsache trägt zum Verständnis des Prophetismus gar nichts bei, solange wir keine Kenntnis von dem geistigen und seelischen Inhalt besitzen, den die Propheten in ihren Gottesbegriff hineinlegten. Nicht Reflexionen abstrakter Natur, sondern reale Triebfedern waren es, die den Prophetismus zur Erkenntnis der Einheit brachten, und solange wir keine Einsicht in diese realen Triebfedern gewonnen haben, wird uns sein wahrer Sinn verborgen bleiben. Viel zutreffender und von viel größerer Tragweite ist eine andere Bemerkung, wonach der Prophetismus zum erstenmal in der Geschichte den Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt haben sollte. Dies ist eine Bemerkung, die in der Tat geeignet ist, das Problem an der Wurzel zu packen. Aber wie der Primat des Menschlichen mit dieser monistischen Auffassung des Prophetentums je in Einklang gebracht werden könne, dies übersteigt unser Fassungsvermögen. Nie und nimmermehr werden wir es begreifen, wie eine Betrachtungsweise, die sich rein menschlichen Bedürfnissen und seelischen Aspirationen zuwendet, eine Betrachtungsweise, in deren Mittelpunkt die Frage über Gut und Böse sich befindet, wie eine derartige Denkweise bei einer monistischen Auffassung des Universums stehen bleiben könne. Vielmehr müßte eine derartige Geistesrichtung zu einer dualistischen Konzeption gelangen; einerseits — zu der Vorstellung von einer Welt indifferenter Tatsachen, einer Welt des amorphen Seins, wo es kein Schön und Häßlich, kein Gut und Böse gibt; anderseits — zu der Vorstellung von einer Welt menschlicher Reaktionen, die aus dem Material des indifferenten Seins die Gebilde des Schönen und Häßlichen, des Guten und Bösen herauskonstruieren.

Es liegt keineswegs in unserer Absicht, an dem Monotheismus der Propheten irgendwie zu rütteln, aber es ist ein

Monotheismus ganz besonderer Art, der mit einer sogenannten einheitlichen Auffassung des Universums nicht das Geringste zu schaffen hat, von Anschauungen und Lebensgefühlen getragen, die der gesamten nichtjüdischen Antike ohne Unterschied von Rasse und Nation vollständig fremd blieben. Die verborgenen Wurzeln dieser monotheistischen Auffassung stecken vielmehr in einem scharf empfundenen Dualismus, in einem tiefen Gefühl der Weltentzweiung, und dieser Umstand ist es eigentlich, worauf wir die ganze Aufmerksamkeit lenken wollen. Nie und nimmermehr werden wir die geschichtliche Rolle des Prophethismus begreifen, nie und nimmermehr seine innere Bedeutung für das Denken und Fühlen unserer Zeit, wenn wir nicht diese dualistische Wurzel bloßlegen und ins Auge fassen. Hier ist es aber geboten, die Geistesrichtung der antiken Kulturwelt etwas näher zu präzisieren, denn mit dieser Kulturwelt kam der Prophetismus unwillkürlich in mannigfache intime Berührung, auf dem Hintergrunde der heidnischen Umgebung spielte sich sein ganzes Wirken ab, an dieser erprobte er seine eigene Kraft, und daher kann sich erst an dem Gegensatz dieser verschiedenen Tendenzen und Dispositionen die Lebensanschauung des Prophetismus mit voller Deutlichkeit und Klarheit abzeichnen.

Streift man von dieser so viel besprochenen monotheistischen Idee ihre äußere theologische Hülle ab, um den inneren philosophischen Kern herauszuschälen, so erhält man den abstrakten Begriff eines einfachen, in sich ungeteilten, undifferenzierten und einheitlichen Prinzips, das der vielgestaltigen und in sich gespaltenen Schöpfung zugrunde liegen soll. Bekanntlich ist dieses abstrakte, einheitliche Prinzip auf den Gipfeln der antiken philosophischen Reflexion nicht einmal aufgetaucht; Xenophanes, Parmenides, die gesamte eleatische Schule überhaupt, hat es mit einer unvergleichlichen Schärfe und Klarheit ausgesprochen, die großen indischen Vedalehrer, ein Jajnâvalkya, ein Cankara, huldigten ihm, und auch den chinesischen Weisen war es keineswegs fremd geblieben. Und doch wäre es ein folgenschwerer kulturhistorischer Irrtum zu glauben, daß dieser in seiner Abstraktheit nicht leicht zu fassende Gedanke dem Denken und Empfinden

der antiken Welt in einem allerdings vorgeschrittenen Stadium der geistigen Kulturentwicklung in eben dem Maße vertraut gewesen, wie der Begriff des einzigen Gottes dem Denken und Empfinden des Judentums auf einer annähernd gleichen Stufe der Entwicklung. Die gesamte antike Welt, ohne Unterschied von Rasse und Nation, steckte in polytheistischen Vorurteilen, und das allein ist schon Beweis genug, daß der Einheitsgedanke in der nichtjüdischen Antike seinen populären Ausdruck noch nicht gefunden hat. Nun aber hat dieser auf den ersten Blick so harmlos aussehende Einheitsgedanke, der nur die kahlen Spitzen des abstrakten Denkens zu berühren scheint, eine andere, tiefere und intimere Seite, die auch mit gewissen Tendenzen der menschlichen Seele verwachsen sein kann — und dies ist die Gleichwertigkeit aller Dinge und Geschehnisse in der äußeren und inneren Natur angesichts der nackten Tatsache des bloßen Seins. Wer wahrhaft monistisch denkt und fühlt, der muß unwillkürlich aus allen möglichen Erscheinungen der unbelebten und belebten Natur das Tatsächliche an ihnen herausgreifen und in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, unbeschadet aller sonstigen mehr oder weniger tiefen Unterschiede, die dieses Tatsächliche immerhin aufzuweisen vermag. Für das wahrhafte und strenge monistische Denken darf es absolut keinen Unterschied machen, ob es mit den kompliziertesten und feinsten Regungen des menschlichen Gemüts oder mit irgendwelchem Stücke unbelebter Natur zu tun hat, für dieses Denken ist eben alles in der Natur und im Leben Tatsache, der schönste Satz aus einer Beethovenschen Sonate ebenso gut wie der garstigste Wurm, der sich im schmutzigsten Schlamme windet. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß der echte Monist die tiefgreifenden Differenzen der Dinge und Geschehnisse in der Art ihres Existierens und Wirkens aufeinander nicht gebührend kennt oder ihren Einfluß auf den menschlichen Organismus und das menschliche Gemüt nicht in entsprechender Weise abzuschätzen versteht, aber der Seinsexponent der bloßen Tatsächlichkeit steht im Vordergrunde seines Denkinteresses, und er kann nicht um-

hin, auch die gewaltigste Reaktion des menschlichen Gemüts als einen Spezialfall des allgemeinen Seins aufzufassen. In allen Dingen ist Gott, in allen Dingen ist das Sein, so oder ungefähr sagt der unerschrockenste Einheitsdenker Spinoza, und das ist konsequent gedacht, denn mit dem Augenblicke, wo das Denken sich mit besonderer Vorliebe einer gewissen Kategorie von psychischen Potenzen zuwendet und ihr das Recht erteilt, diese oder jene Lebensäußerung vor ihren Richterstuhl zu ziehen, um über sie das Urteil zu sprechen, von dem Momente also, wo man dem Sein eine ebenbürtige oder gar höhere Instanz an die Seite stellt, wird die Alleingültigkeit dieses Seins durchbrochen. Sein oder Nichtsein, das ist die Frage, sagt Hamlet bei Shakespeare in einem seiner melancholischen Anfälle. Sein oder Beurteilung des Seins — diese Antithese wagen wir nun unserseits aufzustellen: denn wenn beispielsweise die Beurteilung irgend einer Tat als gut oder böse für unser Empfinden nicht mehr und nicht weniger als diese Tat selber gelten soll, wenn also diese Beurteilung in ihrer Eigenschaft als Tatsache absolut denselben Wert des Tatsächlichen besitzen soll, wie die beurteilte Tat selber, so verliert sie das Recht auf eine spezifische Sonderexistenz neben dieser letzteren, verliert damit jeden festen Boden in der menschlichen Seele. Vor dem Angesichte der nackten Tatsache des Seins müssen alle unsere moralischen Urteile verstummen. Es liegt nicht in der Absicht der gegenwärtigen Abhandlung, diesen Gedanken weiter auszuspinnen, wir möchten nur darauf hinweisen, daß dem echten Einheitsgedanken die Gleichwertigkeit aller Dinge und Geschehnisse zugrunde liegt, und daß aus dieser Gleichwertigkeit eine moralische Indifferenz mit Notwendigkeit hervorgehen muß. Diese Gleichwertigkeit nun war dem Denken und Empfinden der antiken Kulturwelt sehr vertraut.

Das Denken und Fühlen der gesamten Antike, ohne Unterschied von Rasse und Nation, stand unter dem Zeichen der Gleichwertigkeit, dieser tieferen und inneren Seite der monistischen Konzeption und gerade jener pluralistische Polytheismus war es, in welchem dieser Monismus seinen schärfsten, prägnantesten Ausdruck fand. Denn der

Polytheismus, die Vielgötterei, spiegelte in sich, auf eine freilich unvollkommene, inadäquate Weise, die bunte Mannigfaltigkeit der äußeren Naturkräfte, die, wenn sie noch so grundverschieden in der Art ihres Wirkens voneinander sein mögen, sich doch als natürliche Tatsachen, als Gestalten des einen indifferenten Seins, einander immerhin gleichwertig sind. Das Moment des Absoluten in der menschlichen Persönlichkeit, ihre Unvergleichbarkeit, Einzigkeit, ihr Aufsichgestellt- und Insichgeschlossensein war dem Bewußtsein der kulturellen Antike ein noch fremdes, vollständig unbekanntes Terrain. In den Reaktionen des menschlichen Gemüts auf die Einflüsse der Außenwelt, in den Forderungen des moralischen Bewußtseins sah man nur gewisse T a t s a c h e n, von spezifischer Bedeutsamkeit freilich, die aber in ihrer Eigenschaft als Tatsachen nur als Spezialfälle des allgemeinen Naturseins gelten mußten. Hier ist der eigentliche Quellpunkt der rein wissenschaftlichen Betrachtungsweise zu suchen, und schon Hume hat die sehr richtige Bemerkung gemacht, daß wenn schon die Wissenschaft eine Nebeninstanz in der Gestalt der Religion dulden soll, ihre polytheistische Form jeder unverfälschten Wissenschaftlichkeit in weit höherem Maße förderlich sei als ihre monotheistische Zuspitzung. Diesen Standpunkt des antiken Bewußtseins in bezug auf das Persönliche hat das wissenschaftliche Denken unserer Tage nicht nur bedingungslos akzeptiert, sondern womöglich verschärft und allseitig beleuchtet, wie es allerdings von ihren genaueren und feineren Methoden zu erwarten war. Im rechten Mittelpunkte dieses wissenschaftlichen Denkens steht der Primat des Tatsächlichen, das Vorrecht des Seienden auf unbedingte Geltung bloß deshalb, weil es ein Seiendes ist. Diese Tendenz tritt in allen Erhaltungsdoktrinen auf unverkennbare Weise zutage. Von diesem Standpunkte der Erhaltung aus sollte eigentlich das Unbelebte für unser Gemüt einen viel größeren Wert als das Lebende besitzen, weil doch alles Leben seiner Natur nach vergänglich ist, der unbelebte Stoff aber in alle Ewigkeit fortexistiert. Vor dieser Schlußfolgerung schrickt die mechanistische Denkweise keineswegs zurück, indem sie nämlich alles Leben auf ein Spiel toter

Kräfte zurückführt und die menschliche Psyche wie die menschliche Gesellschaft als Tummelplätze indifferenter Potenzen betrachtet. Der Biologismus in seiner allermodernsten Wendung mit seiner energischen Betonung alles Lebens unterscheidet sich in diesem Punkte in keiner Weise von der mechanistischen Denkrichtung. Denn auch diesem modernen Biologismus kommt es nicht auf die innere Bedeutung des Lebenden in seinen höchsten Manifestationen, den Protesten des menschlichen Gewissens an, sondern lediglich auf die Erhaltung, und wenn schon einmal von der Erhaltung die Rede ist, so müssen wir uns wiederum sagen, daß das Unlebendige eine größere Bedeutung für unsere Wertschätzung besitzen muß. Aber kehren wir zu der Antike zurück. Wir werden sehen, wie weit sich die Wurzeln der antiken Anschauungen erstrecken; wir werden sehen, daß das moderne Denken viel tiefer in diesen Anschauungen steckt, als es selber glaubt.

Als wir von der Gleichwertigkeit alles Seienden in den Augen der antiken Kulturwelt sprachen, schwebte vielleicht manchem Leser die Frage auf der Zunge: Und die künstlerische Wertschätzung des Seienden? Der Dualismus von Schön und Häßlich? Hat nicht Griechenland diesen Dualismus begründet und den Kult des Schönen auf die Spitze getrieben? Hat wirklich der aufmerksame Leser diese Fragen im stillen aufgeworfen, so berührte er damit, ohne es vielleicht selber zu ahnen, das bedeutungsvollste Phänomen für die jüdische Kultur, mit welchem sie unseres Erachtens bis auf den heutigen Tag noch nicht ins reine gekommen ist. Die Antithese zwischen Hellenen- und Judentum bildet von jeher das beliebteste Betrachtungsobjekt in allen Reflexionen über Wesen und Bedeutung des Judentums im allgemeinen und des Prophetentums im besonderen. Aber eine gründliche Abrechnung mit Griechenland und der Antike überhaupt ist bis heute noch nicht geschehen. Eine derartige Abrechnung würde zugleich eine solche mit der Kunst und jeder künstlerischen Weltanschauung bedeuten. Über das Wesen der Kunst und ihre innere Bedeutung haben wir nun viel eitles Geschwätz seitens verschiedener Ästheten und Schöngeister, viel unfruchtbares

Gerede seitens verschiedener Paragraphengelehrten über uns ergehen lassen, ohne über das Verhältnis der künstlerischen Weltanschauung zu der ethischen irgend welche Aufklärung erhalten zu haben. Und die vorwiegend ethische Bewertung des Daseins ist doch sicherlich für die Geistesrichtung des Juden- und speziell des Prophetentums charakteristisch. Von der vorwiegend ethischen Veranlagung des jüdischen Geistes ist ebenfalls ungeheuer viel geredet, aber blutwenig gesagt worden, am allerwenigsten von jüdischer Seite. Bis zum Überdruß wiederholt man uns immer wieder von dieser Seite, das Judentum habe zuerst die Moral erfunden, als ob die alten Inder mit ihrem durchbohrenden Blick für das Geheimnis des menschlichen Lebens, als ob die griechischen Weisheitslehren mit ihrer tiefen Kenntnis der menschlichen Natur, als ob die antike Gesittung überhaupt nichts von Moral gewußt hätten. Hier nun gilt es zu zeigen, daß die jüdische Kultur in der Gestalt des Prophetentums wirklich etwas entdeckt hat, aber nicht die Moral überhaupt, die der ganzen kulturellen Antike sehr gut bekannt war und nicht erfunden zu werden brauchte, sondern nur einen gewissen Aspekt derselben, einen Aspekt, der die innere Bedeutung der moralischen Bewertung des Daseins klar an den Tag legte. Und dies wird ohne eine gründliche Analyse der künstlerischen Daseinsbewertung kaum geschehen können.

Von jeher sann der Mensch auf Mittel und Wege, wie man der Tatsache des Leidens, den Übeln des Daseins entrinnen könne, und ganz insbesondere der Mensch der kulturellen Antike, dessen Geist für die großen Fragen des menschlichen Lebens unvergleichlich empfänglicher war als der des Menschen unserer Tage, welcher in einem Wuste von Bagatellen bis über die Ohren steckt, die zwischen ihm und der Natur eine dicke Scheidewand aufrichten, und der immer mehr die Fähigkeit verliert, dem Leben offen und unbefangen ins Angesicht zu schauen. Der tiefere Orient und ganz besonders das alte Indien waren in dieser Beziehung vorbildlich gewesen; tiefer als alle anderen grub die indische Kultur in dieser Richtung. Sie war es, die die bedeutungsvollsten und folgenschwersten religiösen Ideen schuf, von denen wir bis

auf den heutigen Tag zehren, ohne es selber zu wissen. Fatum, Schuld, Sühne, Askesis — alle diese schwarzen Blumen mit ihrem schweren, betäubenden Duft entsprossen dem üppigen und gefährlichen Boden Indiens. Welches nun war der Grundgedanke, der die altindische Weisheit beseelte, welches die fundamentale Idee, von der sie sich tragen ließ, worin bestand ihr philosophisches Pathos, und vor allen Dingen, welcher Art waren die geistigen Waffen, die sie dem Menschen bot, um ihm zum Siege über das Leid und das Übel zu verhelfen?

Vor allen Dingen muß es auffallen, daß Fragen über Gut und Böse niemals im Vordergrunde des altindischen Bewußtseins gestanden haben, daß die rein ethische Bewertung des Daseins in diesen Gegenden des tiefen Orients nur eine ganz sekundäre Rolle spielte, insofern nämlich sie zur Herstellung des seelischen Gleichgewichtes irgendwie beitragen konnte. Schon lange vor Spinoza haben die indischen Weisen mit ihrem durchdringenden Blick für die Dinge des menschlichen Lebens erkannt, daß egoistische Bestrebungen allein nie imstande sein werden, der menschlichen Seele dauernde Befriedigung zu gewähren, und daß maßvolles Entsagen der Seele in dieser Beziehung weit wesentlichere Dienste leisten kann. In vollem Einklange mit Spinoza hat der zirka 2500 Jahre vor ihm lebende große Vedalehrer Jajnâvalkya ausgeführt, daß alles Leid und aller Genuß auf einer Beschränkung der menschlichen Natur seitens äußerlicher, natürlicher Faktoren beruhe, und daß daher die Erhaltung der seelischen Selbständigkeit nur um den Preis eines Verzichtleistens auf die Lockungen des Daseins erworben werden könne. Den einzigen Weg zur Erreichung eines derartigen Zustandes sah er in der Erkenntnis des Atman, des Grundes und Wesens aller Dinge, der, weil er seiner Natur nach absolut, für sich seiend und unabhängig ist, auch den Menschen mit seiner Unabhängigkeit durchdringt, sobald sich dieser seelisch mit ihm verschmilzt; ganz in derselben Weise wird später Spinoza in der Fähigkeit der „Ratio intuitiva" das Mittel finden, des Wesens der Substanz habhaft zu werden. Der spätere Buddhismus hat aus dieser ganzen Lehre den me-

taphysischen Unterbau beseitigt und nur ihre praktischen Tendenzen und Folgen beibehalten und weiter ausgebildet. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht hier überall die Erhaltung, und um sie drehen sich alle ethischen Bewertungen des Seins. Selbständige Bedeutung hat diese ethische Bewertung nicht; ihre ganze Macht zeigt sich nur darin, daß sie zu der ungestörten seelischen Heiterkeit verhelfen kann, dieser von den alten Griechen sogenannten „Sophrosine", die später im Stoizismus eine so bedeutende Rolle spielen und dann in Spinoza, diesem konsequentesten Vertreter der antiken Anschauungen in der neueren Philosophie, einen lebendigen Nachhall finden wird. Das menschliche Gemüt mit seinen Protesten und Imperativen auf das Niveau des allgemeinen, indifferenten Seins möglichst herabzudrücken suchen, von dem Gedanken der Gleichwertigkeit alles Seins sich allmählich durchdringen lassen, die menschliche Seele sachte zu der glatten Ebene der Indifferenz hinleiten, in welcher die äußere Natur verharrt — dies ist der Grundgedanke dieser Antike, dies die Antwort, die sie auf das Rätsel des Leids gefunden hat. Die christlichen Lehren in ihrer asketischen Zuspitzung sind von dieser Indifferenz ganz und gar nicht frei. Alles lieben, selbst das Übel, heißt das nicht, sich zu der spinozistischen Anschauung bekennen, daß in allen Dingen Gott enthalten sei?

Die größte Entdeckung auf dem seelischen Gebiete zu machen, war jedoch den Hellenen beschieden, die die Kunst in das Bewußtsein der Menschheit eingeführt haben. Nicht daß die Hellenen zum ersten Mal in der Geschichte die Kunst ins Leben gerufen hätten, aber sie haben die tiefe Bedeutung der Kunst für das menschliche Gemüt und das menschliche Leben zum ersten Mal richtig erkannt, sie haben begriffen, daß es sich hier mehr als um ein bloßes Spiel handelt. Wir haben gesehen, daß die alten Inder in der Askesis und der Selbstbeschränkung den Weg zum Heil gesucht und gefunden haben — die Hellenen sahen ihn in der künstlerischen Beschaulichkeit. Die allerdings tiefe Differenz zwischen diesen beiden antiken Geistesrichtungen besteht unseres Erachtens darin, daß die alten Inder mit vollem und klarem Bewußtsein den Weg zeigten, während die Griechen instinktiv und tastend

suchten. Wiewohl es aber durchaus nicht in der Absicht der griechischen Künstler, Dichter und Weisen ursprünglich gelegen hatte, die Kunst in ihrer Eigenschaft als Erlöserin zu proklamieren, so haben sie es nichtsdestoweniger getan, und ihre Antwort liegt klar vor aller Augen. Wie mache ich die Übel des Daseins unschädlich? fragte sich gleichsam der hellenische Dichter, und antwortete: indem ich mich entschließe, in jeder konkreten Äußerung des Daseins ausschließlich das sich in ihr betätigende Leben zum Gegenstande meiner Betrachtung zu machen, und indem ich daher auf diese Lebensbewegungen mit einer Resonanz meines Gemütes antworte: Das Sterben ist qualvoll und traurig anzusehen, aber in diesem Sterben offenbart sich ein recht intensives und ringendes Leben und dieses Leben ist es nun, auf das ich ausschließlich reflektieren will, und im Einklang mit dieser Lebensbewegung will ich die Saiten meiner Seele mitschwingen lassen; die böse Tat erregt Zorn und Widerwillen, aber in dieser bösen Tat kommt eine Fülle des Lebens zum Ausbruch, und diese Lebensfülle ist es nun, die ich einatmen will, ohne vorläufig darauf zu achten, was sie in Wirklichkeit ist. Suche ich in jeder Lebensäußerung nur die sich in ihr kundgebende Lebenstätigkeit als solche mir zu eigen zu machen, so werde ich selber von diesem Leben infiziert, und für diesen glücklichen Augenblick wenigstens kann mich das Leben nicht antasten. Indem ich diesermaßen aus jeder noch so schrecklichen Lebensäußerung nur die in ihr wirkende Lebenskraft in meinen beschaulichen Geist aufnehme, indem ich dabei gleichsam meine Seelenplatte von diesen Lebensbewegungen vibrieren lasse, indem ich jede Lebensäußerung zu der musikalischen Ebene des Gemüts hinleite, die die Fähigkeit besitzt, alle biologischen und moralischen Stempel zu verwischen, um nur die Lebenswerte als solche beizubehalten, schaffe ich die Bedingung für eine freudige Betrachtung des Daseins, für gewisse Augenblicke natürlich und unter ganz bestimmten Konstellationen.

Die absolute Indifferenz in bezug auf die verschiedenen Äußerungen des Lebens, die völlige Abstraktion von ihren Einflüssen und Wirkungen auf den menschlichen Orga-

nismus und das menschliche Gemüt, das beschauliche Versinken in das reine Leben, wie es ungetrübt von allen biologischen und moralischen Färbungen sich unserem Bewußtsein darstellt — dies ist das Erbe, das uns Hellas in der Gestalt der Kunst hinterlassen hat, und von dem wir noch bis heute zehren. Die künstlerische Betrachtungsweise fragt nicht nach der Art des Lebens, das sich ihr in dem gegebenen Augenblicke darbietet, ob es schön oder häßlich, gut oder böse, angenehm oder unangenehm ist; wenn sie nur die Fähigkeit besitzt, an der gegebenen Lebensäußerung das Lebendige als solches zu erfassen und in irgend einer konkreten Form zum Ausdruck zu bringen — so hat sie die Aufgabe der Kunst erfüllt. Ein gemalter Engel und ein gemalter Teufel, ein Hochzeits- und ein Trauermarsch besitzen — vom rein künstlerischen Gesichtspunkte aus betrachtet — absolut denselben Wert, wenn sie nur mit der gleichen Meisterschaft ausgeführt sind. Das abstrakte Leben auf eine konkrete Weise fühlen — darin besteht das Geheimnis der Kunst, und dieses Geheimnis haben uns die Hellenen enthüllt. Hellenische Wissenschaft und hellenische Kunst fließen ganz aus derselben Quelle; die hellenische Wissenschaft lehrte uns die Gleichwertigkeit der Tatsachen, den Primat des abstrakten, indifferenten Seins, sie lehrt uns, die gewaltigsten und höchsten Reaktionen des menschlichen Gemüts als Modi des Seins betrachten, und negierte somit die Prävalenz jeder ethischen Daseinsbewertung. Analogerweise lehrt uns die hellenische Kunst die Gleichwertigkeit aller Lebensäußerungen, den Primat des abstrakten, indifferenten Lebens, sie lehrt uns die höchsten und gewaltigsten Reaktionen des menschlichen Gemüts ausschließlich als Modi des Lebens anzusehen und negiert ebenfalls die Prävalenz jeder ethischen Daseinsbewertung. Von dem Standpunkte einer rein wissenschaftlichen Betrachtungsweise ist jede beliebige Äußerung des Seins, jede beliebige Tatsache vollständig berechtigt; vom Standpunkte einer rein künstlerischen Betrachtungsweise ist es jede beliebige Äußerung des Lebens. Die einheitliche Auffassung des Universums in ihrem tieferen Sinne war eigentlich in Griechenland zu Hause.

Das abstrakte Leben, das Leben als solches auf eine vollkommen konkrete Weise zu fühlen und dieses Gefühl zur lebendigen Darstellung zu bringen — darin besteht unseres Erachtens das Wesen der Kunst. Der Künstler abstrahiert instinktiv von der ganz konkreten Art und Weise, in der sich irgend eine Lebensäußerung seinen wahrnehmenden Sinnen darbietet, um nur das Lebendige an ihr zum Bewußtsein zu bringen und in eine intensive Beleuchtung zu rücken. Und so kommt es, daß der Stoff, an dem der Künstler arbeitet und aus dem er seine Gestalten herstellt, für die künstlerische Betrachtung vollständig gleichgültig ist, daß alles, was wir in der konkreten Wirklichkeit physisch verabscheuen oder moralisch verwerfen, uns in der künstlerischen Schilderung mehr oder minder freudig zu erregen vermag, daß der Anblick der Laokoongruppe z. B., die den Zuschauer in der Wirklichkeit mit Grauen erfüllen würde, ihm hier einen hohen seelischen Genuß gewähren kann. Der tiefere Grund dieser radikalen Umwälzung in unserem Verhalten der Wirklichkeit gegenüber ist unseres Erachtens darin enthalten, daß die künstlerische Schöpfung unseren Geist in eine Ebene verschiebt, wo physische und moralische Reaktionen nicht zur Äußerung gelangen, und nur einer einzigen Reaktion der Weg offen bleibt — der Reaktion nämlich auf das Leben als solches, das Leben überhaupt, unabhängig von der jeweiligen konkreten Form, in der sich dieses äußert. Gefühle des Schmerzes, Mißbehagens, Widerwillens, physischen und moralischen Ekels — dies sind die bewertenden Reaktionen, die das Leben der konkreten Umgebung vermöge unserer physischen und moralischen Konstitution in uns nicht selten wachruft; aber in allen diesen unschönen Formen ist ein allgemeiner Lebenskern enthalten, der, weil er eben Lebendiges ausdrückt, unsere nach Leben und Erhaltung dürstende Seele irgendwie freudig stimmen muß. Diesen allgemeinen Lebenskern aus den ihn verdeckenden Hüllen herauszuschälen — dies ist es, wonach die künstlerische Betrachtungsweise strebt, und was sie unter günstigen Umständen in einer künstlerischen Schöpfung verkörpert.

Allem echten künstlerischen Schaffen muß notwendig ein gewisser asketischer Zug anhaften, eine gewisse Abkehr vom unmittelbaren Dasein mit seinen unmittelbaren Freuden und Leiden muß notwendig die Tendenzen des Künstlers markieren, dessen Sinn ausschließlich auf die Ewigkeit des Lebens gerichtet ist, und der von jeder konkreten Äußerung des Lebens unwillkürlich absieht, um nur den allgemeinen Lebensgehalt aufzuspüren und in sich aufzunehmen. Der Künstler muß vielfach seinen physischen und moralischen Ekel überwinden, überall da, wo es gilt in den Häßlichkeiten und Verworfenheiten des Daseins den Strahl des sie beseelenden Lebensimpulses aufzufangen und in irgend einer konkreten Gestalt zu fixieren. Hierin unterscheidet sich die echte und große Kunst von dem Ästhetentum, und auf diese wichtige Entscheidung eben möchten wir die ganze Aufmerksamkeit des Lesers lenken. Der Ästhet wendet sich mit Vorliebe den gefälligen und angenehmen Formen des Lebens zu, er jagt immer und überall dem unmittelbaren Genusse nach, er sieht und empfindet nur die Zufälligkeiten und Vergänglichkeiten des Daseins, es fehlt ihm der Sinn für die Ewigkeit des Lebensimpulses als solchen, der im Bösen wie im Guten, im Häßlichen wie im Schönen, im Angenehmen wie im Unangenehmen seine Wirkung offenbart. Der Sinn für die Ewigkeit des Lebens ist es aber, der dem künstlerischen Pathos zugrunde liegt, aus der konkreten und vergänglichen Lebendigkeit der Erscheinung sucht er den allgemeinen Lebenskern herauszuschälen, und daher darf diese konkrete Lebendigkeit nie eine allzugroße Macht über seinen Geist erlangen, er darf nie über dieser konkreten Lebendigkeit das Leben als solches, das Leben überhaupt vergessen. Eine gewisse Härte und Leidenschaftslosigkeit ist daher jedem Künstler großen Stils eigen. Man muß nämlich bedenken, daß trotzdem die Kunst sich mit Vorliebe dem Leben des einzelnen zuwendet, trotzdem sie soviel peinliche Sorgfalt auf die möglichst genaue und möglichst lebendige Schilderung des separaten Falles verwendet, — sie nichtsdestoweniger vor allem das darin waltende universelle Leben im Auge hat. Dieses universelle Leben zum

lebhaften Bewußtsein zu bringen — darin besteht ihre Aufgabe, und je besser es ihr gelingt, desto vollkommener ist ihr Werk. Sie sucht das zu verwirklichen, was Spinoza die „ratio intuitiva" genannt hat, das will sagen die Fähigkeit, in jedem Spezialfalle, der örtlich und zeitlich begrenzt ist, die Ewigkeit und die Unendlichkeit des universellen Lebens zu erschauen. Der Unterschied zwischen einem spinozistisch gestimmten Metaphysiker und einem Künstler würde bloß darin bestehen, daß während ersterer das Allgemeine durch seinen reflektierenden Verstand zu erkennen strebt, der letztere es unmittelbar durch sein Gefühl erfaßt. Beide aber bleiben sie Zuschauer, das will sagen, daß die einzelne Person für den Künstler ein ebensolches Objekt der Betrachtung bildet, wie für den reflektierenden Metaphysiker. Der Gedanke, daß das Leben der Person eine Erscheinung sui generis darstellt, die mit dem Maßstab des universellen Lebens nicht gemessen werden kann, daß die Person mithin kein Spezialfall ist, sondern daß sie das universelle Leben vollständig vertreten kann — dieser Gedanke ist hier noch nicht da und aufkommen konnte er nicht, solange der Gegensatz zwischen Mensch und Welt, zwischen Persönlichkeit und Sein nicht erfaßt worden war.

Diesen Dualismus zu erfassen, war erst den Propheten beschieden.

Wir haben eben bereits angedeutet, wie unrichtig es ist, den jüdischen Prophetismus für die moralische Idee überhaupt verantwortlich zu machen, und wie wenig anderseits die Hervorhebung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch imstande ist, die Bedeutung des Prophetismus in ihrem ganzen Umfange zu erschöpfen, solange wir nicht den tieferen Hintergrund erraten haben, an dem sich dieses Verhältnis für den Prophetismus abzeichnete, solange wir nicht die besondere Note herausgefunden haben, die er in die moralische Idee hineintrug. Und auf diese besondere Note kommt es eigentlich an, sobald es gilt, den Wert der prophetischen Idee für unsere Gegenwart und Zukunft abzuschätzen, und nicht auf die trockene Tatsache, daß die Propheten zum erstenmal das Verhältnis von Mensch zu Mensch in den Vordergrund

des Interesses rückten. Dieses Verhältnis beschäftigte ja das Denken der ganzen antiken Welt, und wir wissen doch ganz genau, daß aus der Mitte der nichtjüdischen Antike, wie auch der Moderne erhabene Geister hervorgegangen sind, die sich mit besonderem Eifer den moralischen Fragen hingaben, und die das Verhältnis von Mensch zu Mensch in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellten. Sollen wir vielleicht die Schatten eines Sokrates und eines Konfutse heraufbeschwören oder sollen wir vielleicht an den modernen Konfutse Tolstoj erinnern, dem das Verhältnis von Mensch zu Mensch über alles ging? Solche Erscheinungen, die zu allen Zeiten, an allen Enden der Welt auftreten, zeigen zur Genüge, daß das Judentum in der Gestalt des Prophetismus die Moral nicht in Pacht genommen hat, daß diese vielmehr ein Gemeingut der ganzen denkenden Menschheit ist. Sagt man uns aber, daß der jüdische Prophetismus zum erstenmal in der Geschichte diesen Nachdruck auf ethische Fragen legte, so fragen wir, woher dieser Nachdruck und was ihm zugrunde liegt. Ist dieser Nachdruck die Frucht eines besonders lebhaften und leicht erregbaren Temperaments, so bedeutet er sehr wenig für die Geschichte des menschlichen Denkens und es lohnt sich wahrlich nicht, so viel Aufhebens deswegen zu machen. Hat aber dieser Nachdruck eine tiefere Quelle — nun so gilt es den Quellpunkt aufzusuchen.

Wir haben bereits oben ausgeführt, daß die monistische Denkweise der antiken Welt die einzelne Persönlichkeit als einen Spezialfall der Schöpfung empfand, wie es übrigens in der Natur jeder konsequenten monistischen Denkweise liegen muß, wobei es absolut keinen Unterschied macht, ob wir es mit einem materialistischen oder idealistischen Monismus zu tun haben. Der konsequente und ehrliche Monist kann unmöglich der menschlichen Persönlichkeit eine Sonderstellung in der Schöpfung einräumen, er kann unmöglich zugeben, daß diesem Gefühl der Einzigkeit und Aufsichgestelltheit, von dem das Leben der Person getragen wird, irgendwelche reale Bedeutung im Weltall zukomme, daß dem Persönlichen ein besonderes Prinzip zugrunde liege; denn mit dem Momente, wo er ein solches annehmen würde, müßte sich

ihm die Schöpfung in zwei Welten spalten, in eine Welt, wo der einzelne Fall im Ganzen vollständig aufgeht, und in eine solche, wo dieser einzelne Fall sich selbst genügend das Ganze vollständig durch sich vertritt, und er müßte eo ipso aufhören Monist zu sein. Ob der Monist die Welt als ein Materielles oder ein Geistiges auffaßt — das bleibt sich daher vollständig gleich: dem Materialisten würde die Person in die Materialität, dem Spiritualisten in die Geistigkeit versinken. Dem Idealisten Hegel ist das einzelne Individuuum in eben der Weise Nebensache, wie beispielsweise dem extremen englischen Materialisten Hobbes, der, nebenbei bemerkt, in seinem Buche Leviathan die Suprematie des Staates proklamierte, wie es später Hegel ähnlicherweise getan hat.

Es liegt auf der Hand, daß wenn demnach der monistische Denktypus den Fall der menschlichen Persönlichkeit nimmermehr als ein Fürsichseiendes und Aufsichbestehendes gelten lassen kann, daß wenn ihm die Person nichts weiter als ein winziges und unbedeutendes Glied in der unendlichen Kette der natürlichen Relationen ist, er konsequenterweise auch ihren moralischen Forderungen keine absolute Geltung angedeihen lassen kann. Ebenso wie er die menschliche Persönlichkeit in eine undifferenzierte Materialität oder eine undifferenzierte Geistigkeit aufgehen läßt, ebenso wird er ihre moralischen Gefühle in eine konfuse Allgemeinheit versenken. Moralisch sei derjenige zu nennen, der gemäß den Forderungen der Natur lebt, so lautet eine uralte monistische Fassung, die in den modernsten Geistern einen Nachhall gefunden hat, wobei es jedem freistand, in den Begriff der Natur seinen eigenen Inhalt hineinzulegen. Moralisch sei wiederum derjenige zu nennen, der gemäß den Forderungen des Kollektivs, der Gesellschaft lebt, so lautet eine andere alte monistische Fassung, die im modernen Sozialismus ihre eifrigsten Vertreter zählt. Dies sind die zwei Hauptrichtungen, die für den konsequenten Monismus typisch sind. Sie entsprechen nicht den Forderungen des ethischen Gemüts und sind im Grunde amoralisch, denn die echte Moral kann ohne das Moment des Persönlichen keinen Bestand haben. Alle Forderungen, die die menschliche Persönlichkeit an das unmittelbare

Leben stellt, und mithin auch die ethischen Imperative, müssen sofort spurlos zerrinnen, sobald aus dem Bewußtsein der Person die Erkenntnis schwindet, daß sie im Leben solche Tendenzen zu verwirklichen hat, die neben und über dem tatsächlichen Geschehen stehen, daß jedenfalls der Schwerpunkt ihres Daseins in einer anderen Ebene zu liegen kommt, als der der äußeren physischen Natur. Die Frage, um die sich hier alles dreht, besteht im folgenden: hat die Forderung der Person, und mithin auch der ethische Imperativ, irgend eine reale Basis in einem selbständigen Prinzip, das neben und über der natürlichen Tatsächlichkeit als solchen seine Wirksamkeit entfaltet, oder ist es bloß der Reflex irgend eines natürlichen Geschehens innerhalb der psychischen Organisation, sei es der Sympathie, des Wohlwollens, des Mitleids oder der Berechnung? Stammt die Forderung der Person aus einem selbständigen unabhängigen Prinzip, so trägt die Maßregelung der Wirklichkeit seitens dieser Person und der eventuelle Kampf der letzteren mit der ersteren ihre innere Rechtfertigung in sich. Ist sie aber nichts weiter als der Reflex eines natürlichen Geschehens in der psychischen Organisation, und kommt ihr keine andere Bedeutung als diejenige zu, die eben jeder Tatsache als solcher zukommt, so muß sie dem Kriterium alles Tatsächlichen unterliegen, und dieses ist: das Sichbehaupten, der Erfolg, die Erhaltung. Vor diesem Kriterium muß die ethische Forderung, muß jede Forderung überhaupt die Waffen strecken.

Diese Konsequenz hat der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgekommene Darwinismus mit seinem zentralen Begriffe der Anpassung bereits gezogen. Daß die Anschauungen des Darwinismus auch in solchen Kreisen und Schichten sich rasch verbreiteten, die naturwissenschaftlichen Studien ganz ferne standen, zeigt zur Genüge, daß sie einem allgemeinen Bedürfnisse der Zeit entgegenkamen. In der Tat ist der Begriff der Anpassung am besten dazu angetan, die ganze Sachlage in eine recht intensive und grelle Beleuchtung zu rücken; denn dieser Begriff auf die menschliche Persönlichkeit angewandt und konsequent durchgeführt, bedeutet den vollständigen Verzicht auf die Forderungen des

Gewissens, ja, jede Forderung überhaupt, den vollständigen Verzicht auf den Eigenwert der Persönlichkeit zugunsten der äußeren Umstände, die völlige Lossagung von seiner persönlichen Würde zugunsten der äußeren Faktoren der Umgebung. Die servile Gesinnung, die schon längst in den meisten moralischen Anschauungen der Antike schlummerte, feierte hier ihren glänzenden Triumph; sie kämpfte nicht mehr mit verschlossenem Visier, sondern trat offen und frech gegen alles Persönliche auf, gegen alles, was nicht gewillt ist, die unbedingte Herrschaft der Tatsache anzuerkennen, dem äußeren Erfolg zu huldigen. Mit diesem Begriffe der Anpassung prägte der große Biologe und der große Pöbelmann Darwin die präziseste und schärfste Formel für die ganze Charakterlosigkeit und den ganzen Zynismus eines merkantilen und verlogenen Zeitalters; die nackte Profitmacherei mit ihrer tiefen Indifferenz gegenüber allem, was keinen Gewinn abwirft, hat hier zum erstenmal ein eklatantes Glaubensbekenntnis gefunden, denn einen klareren und schärferen Ausdruck konnte sich das Prinzip der Käuflichkeit gar nicht wünschen. Anpassung, Erfolg, Erhaltung — dies klang wie eine Offenbarung, ein Erlösungswort, eine frohe Botschaft für den Geist des Pöbels, den Geist der Gemeinheit, für die Lakaien des Lebens, die Speichellecker des Daseins, für alle die servilen Köter, die den Erfolg als solchen ehrfurchtsvoll bewedeln, für eine ganze Menge käuflicher Wissenschaftler, aus deren Wissenschaft schon längst jeder Schatten einer ethischen Gesinnung gewichen ist, und die niederträchtig genug sind, ihr ganzes Können in den Dienst der Ausbeutung und Unterdrückung zu stellen.

Alle diese Abweichungen waren notwendig, um die Bedeutung der prophetischen Idee richtig zu beleuchten. Diese Bedeutung bestand nicht darin, daß die Propheten zum erstenmal in der Geschichte das Verhältnis von Mensch und Mensch in den Brennpunkt des Bewußtseins rückten, sondern einzig und allein darin, daß sie mit einer Art genialer Intuition die Sonderstellung und den Sonderwert des Persönlichen erkannten, und daß sie demgemäß den Sitz der moralischen Idee in dieses Persönliche verlegten. Der Prophetismus war es, der

zum erstenmal in der Geschichte jenen dumpfen Naturalismus durchbrochen hat, in dem der Geist der antiken Welt gefangen lag, und der zugleich mit fester und sicherer Hand die Bahn vorzeichnete, in der das ethische Fühlen sich von nun an bewegen sollte. Das Christentum bedeutete bereits in dieser Beziehung einen Schritt rückwärts: Das Christentum stellt in den Mittelpunkt der Betrachtung das Gefühl des Mitleids, das von Hause aus vollständig passiv und keineswegs geeignet ist, sich in einen erbitterten und verzweifelten Kampf mit dem Bösen in der Welt einzulassen. Der Lebensnerv der moralischen Idee — die Forderung, der Imperativ, der Angriff und auch das Element des Hasses ist in der ethischen Konzeption des Christentums durchschnitten. Denn man muß sich ein für allemal darüber klar werden, daß das Element des Hasses dem Prinzipe des Guten in viel höherem Maße wesentlich ist, als dem Prinzip des Bösen. Der Böse haßt nicht die gute Tat und die gute Gesinnung, er verachtet sie bloß oder verhält sich zu ihr gleichgültig, ja er zeigt sich mitunter bereit, sie möglichst zu schonen und zu lieben, sobald er sie für seine selbstsüchtigen Zwecke ausnutzen kann. Der Gute haßt aber die böse Tat und die böse Gesinnung mit einem glühenden, unversöhnlichen Hasse immer und überall, wo er ihr nur begegnet, und kann sich nicht eher zufrieden geben, als bis er sie mit der Wurzel ausgerottet sieht. Ein Element des Hasses muß also dem Prinzipe des Guten irgendwie zugrunde liegen; dieser Haß aber kann nur auf dem Boden einer fundamentalen, unversöhnlichen Gegnerschaft zwischen zwei feindlichen Prinzipien entstehen, und das will anderseits besagen, daß die ethische Idee, wenn sie kein blutleerer Popanz, sondern ein lebendiger Faktor im menschlichen Bewußtsein sein soll, den Dualismus notwendig voraussetzen muß.

Der ganze Prophetismus nun ist eine einzige große heroische Sinfonie, in deren Mittelpunkte Israel steht, der das Prinzip der Gerechtigkeit zu verwirklichen hat, und die in allen ihren Teilen von dem Grundmotiv des Kampfes mit dem Bösen getragen ist. Und der Monotheismus? Ist nicht Gott der Schöpfer des Himmels wie der Erde, der Urheber des Guten wie des Bösen? hat nicht der Prophet ausdrücklich ge-

sagt, daß wer das Licht erzeugte, auch die Finsternis geschaffen hat; wer das Gute ins Leben rief, auch das Böse hervorgebracht hat? Hiermit aber berühren wir den wundesten Punkt in der prophetischen Idee. Die Propheten waren ja die ersten gewesen, die den Gottesgedanken, der bisher ausschließlich mit den nationalen Schicksalen des Stammes Israel verflochten war, kosmologisch begründeten und ausbauten, die also aus dem Gotte einer engbegrenzten Volksgruppe den Gott des Himmels und der Erde, den Gott des Universums machten. Zu gleicher Zeit schufen sie eine objektive Grundlage für die moralische Idee, die sich bisher nur in einer bloß subjektiven Sphäre bewegte. Sie waren die ersten gewesen, die den Gedanken einer ethischen Weltordnung und einer historischen Gerechtigkeit bildeten, und wenn die abstrakte monotheistische Idee zu einer lebendigen Einheit geworden ist, so ist es hauptsächlich ihr Werk gewesen.

Hierin liegt aber der große Widerspruch der prophetischen Idee, den wir keineswegs bemänteln und beschönigen wollen. Die Propheten waren vom Glauben an eine ethische Weltordnung tief durchdrungen. Der Gott der Gerechtigkeit war ihnen zugleich der Gott des Himmels und der Erde, der Gott des Universums, und dabei empfanden sie auf das lebhafteste den tiefen Riß zwischen Natur und Person und mußten daher ebenfalls empfinden, daß die Wege der Natur nicht diejenigen der menschlichen Persönlichkeit mit ihren Forderungen sind. Und dieser Widerspruch kommt ihnen nicht selten zum lebhaften Bewußtsein. Zwar machten sie keine Versuche, diesen Widerspruch irgendwie philosophisch zu lösen, aber sie fühlten ihn auf die schmerzlichste Weise, wie nur solche leidenschaftliche und wahrheitsliebende Gemüter es fühlen konnten. Sie waren nicht diese salbungsvollen christlichen Heiligen, die sich bei der Liebe zu aller Kreatur beruhigten und mit der Gottheit in völliger Eintracht lebten. Sie haderten vielmehr mit ihr und zogen sie zur Rechenschaft. Der Kampf gegen die Natur verwandelte sich bei ihnen nicht selten in einen Kampf gegen Gott, den Urheber und Schöpfer dieser

Natur, und die Anklage gegen das Böse in eine Anklage gegen die höchste Gewalt, die dieses Böse duldet. Nicht auf dem Boden der Kosmologie haben wir die wahre Bedeutung der monotheistischen Idee der Propheten zu suchen. Die Natur war niemals ihre starke Seite gewesen. Den Weg von der Natur zu der Gottheit zu finden — dies ist ihnen nicht geglückt. Aber ihr monotheistisches Pathos kam in der Sphäre des Persönlichen zum Ausdruck, und hier ist es, wo wir Wert und Bedeutung des Monotheismus der Propheten zu suchen haben.

Es konnte dem Prophetismus keineswegts gelingen, Persönliches und Natürliches miteinander harmonisch zu verschmelzen, da das Bewußtsein der Disparität zwischen Person und Natur den Lebenskern seines Fühlens und Denkens bildete. Allein dieser Dualismus zwischen Person und Natur hat einen anderen Dualismus zur Folge, und dieser andere liegt schon ganz auf dem Gebiete des Persönlichen. Der Faktor des Persönlichen beschäftigte stark die Propheten. Nun bildet der persönliche Faktor in der Welt keine einzige Einheit, sondern spaltet sich in eine Menge einzelner Ichheiten, von denen jede an die andere von außen herantritt und diese letztere als fremde betrachtet. Vermöge des Persönlichen in uns fühlen wir jedes andere Ich als unserem eigenen Wesen verwandt, vermöge des Natürlichen als — fremd. Es gilt nun diese Schranke, die die Natur zwischen das eigene und das fremde Ich legt, niederzuwerfen und zu überwinden, es gilt einen förmlichen Kampf mit dem natürlichen Faktor aufzunehmen, um dem Persönlichen zum Siege zu verhelfen. Auf diese Überwindung war die Tätigkeit der Propheten gerichtet. Daß Gott das Natürliche und Persönliche in einer einzigen Einheit umfaßt — daran hielt allerdings der Prophetismus fest, aber dieser Gedanke konnte auf die Dauer nicht standhalten. Daß aber die Gottheit alle einzelnen Personen in einer einzigen Ichsubstanz umfaßt — diesen Gedanken hat der Prophetismus in der glänzendsten Weise verfochten und durchgeführt und der Nachwelt als festes Erbe hinterlassen.

Vom moralischen und künstlerischen Typus.

(Eine Parallele zwischen Juden- und Christentum.)

I.

Bevor wir von der Natur des moralischen Typus sprechen, und ehe wir die Bedeutung des ethischen Faktors in der Welt der seelischen Geschehnisse auf ihren richtigen Wert abschätzen, wollen wir unsere ganze Aufmerksamkeit jenem Typus zuwenden, den wir im gewöhnlichen Leben als Künstler bezeichnen und versuchen wir es einmal, jener merkwürdigen Erscheinung auf den Grund zu gehen, die wir in der Regel mit dem Namen der Kunst belegen. Wer ist er, dieser Mensch, der durch den Zauber seiner Kunst die intimsten Saiten der menschlichen Seele in mitfühlende Schwingung versetzt, ihre Leiden leidet, sich ihrer Freuden freut, ohne dabei aus seiner Rolle des unbeteiligten Zuschauers jemals herauszugehen, dem diese Seele Objekt der bloßen Betrachtung bleibt, wenn es auch eine Betrachtung sui generis ist, von der wissenschaftlichen Betrachtungsweise grundsätzlich verschieden? Und was für eine Bewandtnis hat es eigentlich mit dieser seiner Kunst, die mitten im Kampfe der egoistischen Triebe es dreist auf sich nimmt, allen biologischen Imperativen die Stirne zu bieten, indem sie alles Leid in einen Born der Lust zu verwandeln sucht und den düsteren Mächten des Daseins neue Lebensreize entlockt? Man muß bei alledem bedenken, daß der künstlerische Typus einerseits mit dem moralischen eine merkwürdige Analogie aufweist, und daß er wiederum anderseits von ganz entgegengesetzten Tendenzen getragen ist. Gleich dem Moralisten sucht der Künstler das individuelle Ich von seinen rein biologischen Schranken zu befreien, indem er es das Leben der Natur und ganz insbesondere das seiner Mitmenschen fühlen läßt; während aber der Moralist diesen Befreiungsakt praktisch durchzuführen strebt, indem er sich in einen Kampf mit den bösen Mächten der Welt einläßt, rückt ihn der Künstler bewußterweise in eine ideale, beschauliche Sphäre, wo jedes Kämpfen unnütz und überflüssig wird.

Durch die Macht seiner dichterischen Persönlichkeit, die von einer besonderen Liebe zu allem Lebendigen in der Natur beseelt ist, sucht der künstlerische Typus alle Äußerungen des Daseins auf ihren reinen Lebenswert zu reduzieren, und das will sagen, daß die künstlerische Phantasie, in scharfem Gegensatze zur praktischen Natur, die Daseinserscheinungen nicht auf ihre Bedeutung für die Erhaltung und Förderung des individuellen Ich prüft, sondern auf die des Lebens überhaupt, das sich in diesen Erscheinungen offenbart. Bei ihrem Zusammenstoßen mit irgend einem Dinge fragt nicht die künstlerische Phantasie danach, inwiefern es dem Organismus nützlich oder schädlich werden kann, und wie sie es anstellen soll, seine nutzbringenden Wirkungen festzuhalten und den schädlichen auszuweichen, sondern die erste Empfindung, die ihr zum Bewußtsein gelangt, ist die von dem Reize, den das Leben als solches jedem Dinge mitteilt.

Der tiefe Dualismus von Tod und Leben, Schmerz und Wollust, Wehmut und Freude, der für das rein praktische Bewußtsein so charakteristisch ist — für die echte künstlerische Phantasie besteht er nicht. Im Schmerz und in der Wehmut fühlt der künstlerische Genius denselben mächtigen Puls des Lebens schlagen, wie in der Wollust und in der Freude, und selbst in dem Phänomen des Todes sieht er ein geheimnisvolles Weben der Natur, das ihm die Sprache des Lebens spricht. Denn darin besteht ja die Eigenart der künstlerischen Veranlagung, daß sie auf das Vitale in der Natur besonders fein abgestimmt ist, und daß jeder Lebenston in ihr einen mächtigen Resonanzboden findet, der ihn in verstärkter Gestalt wiedergibt. Die dichterische Persönlichkeit hat ein lebhaftes Gefühl für das reine Leben in der äußeren und inneren Natur, das will sagen, das Leben an sich, das Leben als solches, das Leben überhaupt, das der gesamten Schöpfung zugrunde liegt, und das in dem gewöhnlichen Treiben des Alltags aus dem Bewußtsein des Individuums fast vollständig verdrängt wird. Man muß nämlich bedenken, daß die Dinge der Außenwelt, die auf das menschliche Ich einwirken, nicht nur jene subjektiven Veränderungen erleiden, die Kant seinerzeit aus den diesem Ich innewohnenden Verstandes-

und Sinnesformen hervorgehen ließ, sondern daß die äußeren Dinge bei ihrem Einwirken auf den menschlichen Organismus bei weitem tiefere und elementarere Wandlungen erfahren, die ihnen in erster Linie aus dem menschlichen Leibe kommen, den Nietzsche einmal in einem seiner glücklichen Momente den großen Verstand genannt hat. Dieser große Verstand ist es eigentlich, der den Dingen der Außenwelt zuerst seine Formen aufprägt, und denen die des kleinen Verstandes erst nachhinken. Aus diesem großen Verstande stammt jener fundamentale Dualismus zwischen Angenehm und Unangenehm, Lust und Unlust, Wollust und Schmerz, Freude und Wehmut, der für das fühlende und denkende Ich in so hohem Maße charakteristisch ist. Durch diese Formen des großen Verstandes, die wir am liebsten die Formen der Erhaltung nennen möchten, erleiden die Dinge der Außenwelt die elementarsten und tiefsten Modifikationen ihres Wesens, welches letztere dem rein praktischen Bewußtsein des handelnden Individuums für immer verborgen bleibt. Und doch besitzt auch dieses praktische Bewußtsein eine gewisse Veranlagung, des durch den menschlichen Organismus hindurchgehenden Lebens habhaft zu werden, was im Gefühle des Mitleidens besonders deutlich zutage tritt.

Wer in das Wesen der Kunst etwas tiefer eindringen will, der wird dem Affekte des Mitleidens seine besondere Beachtung schenken müssen, da von allen Regungen des menschlichen Gemüts diejenigen des Mitleids am besten dazu geeignet sind, die ganze Macht und zu gleicher Zeit die ganze Ohnmacht der künstlerischen Phantasie ins volle Licht zu rücken. Und diesen mitleidigen Regungen wird man schwerlich auf den Grund gehen können, wenn man sich von dem Wortlaute verleiten ließe und das Gefühl des Mitleids etwa als reflektiertes Leid auffassen würde. Eine derartige Auffassung würde uns auf Abwege führen und das Verständnis für den Wert und die Bedeutung eines der wichtigsten Faktoren der menschlichen Seele ein- für allemal vollständig verschließen. Weit entfernt davon, dem mitleidigen Bewußtsein direktes Leid zuzufügen, sind die mitleidigen Regungen viel-

mehr von einer gewissen freudigen Erregung imprägniert, die mit dem Affekte der Grausamkeit eine überraschende Ähnlichkeit aufweisen, was sofort begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß die beiden Affekte, der des Mitleids sowohl wie der der Grausamkeit, in einem gemeinsamen Punkte, in der Fähigkeit des Mitfühlens überhaupt wurzeln, und daß ihre Verschiedenheit voneinander nicht der ihres Wesens gilt, sondern in der jeweiligen individuellen Beschaffenheit der Träger dieser Affekte begründet ist. Bei alledem muß natürlich zugestanden werden, daß der Affekt des Mitleidens eines gewissen Momentes des Leidens nicht entbehrt, aber es ist ein Leiden besonderer Art, es ist ein freudig gefärbtes Leiden, das seine geheimste Wurzel in der ganz spezifischen Fähigkeit der menschlichen Seele hat, sich an ihren eigenen Leiden zu ergötzen und ihren eigenen Schmerzen neue Lebensreize abzuringen.

„Bis zum Wahnsinn liebt der Mensch das Leiden", so oder ungefähr so drückte sich einmal Dostojewsky aus, und dieser merkwürdige Ausspruch, der auf den ersten Blick den Eindruck eines ungeheuren Paradoxons auf den Geist jedes unbefangenen Lesers machen muß, enthält bei eindringlicherem Zusehen einen Kern von tiefer Wahrheit, den nur eine philosophische Analyse aus seiner paradoxalen Hülle herauszuschälen vermag. Es scheint eine der widerspruchvollsten und unmöglichsten Behauptungen zu sein, daß der Affekt der Liebe, der doch die prägnanteste Form für die bejahende Richtung des Willens abgibt, und der gleichsam die Hinneigung des ganzen Wesens gegen den begehrten Gegenstand hin zum Ausdruck bringt, daß dieser Affekt der Liebe mit dem des Leidens identisch sein soll, der doch seiner Natur nach die negative Richtung des Willens darstellt und die abwehrende Bewegung der Seele ausdrückt, oder um es mit einem einzigen Worte kurz zu bezeichnen, der seiner Natur nach ein Nicht-Wollen bedeutet. Allein diese Behauptung trifft eben einen der elementarsten Widersprüche, der in der menschlichen Psyche selber enthalten ist. Denn, wenn Lustgefühl ein Wollen, ein Streben nach Etwas, das Schmerzgefühl dagegen ein N i c h t - W o l l e n, ein Widerstreben

bedeuten soll, so muß doch gerade in dem Moment, wo das Bewußtsein sich gegen zerstörende Angriffe am heftigsten sträubt, dieses Sträuben a n u n d f ü r s i c h als etwas Angenehmes empfunden werden. Indem das Bewußtsein etwas nicht will, bekundet es erst recht seinen setzenden Willen. oder kürzer ausgedrückt: Indem ich etwas n i c h t will. w i l l ich es eben nicht. Die abwehrende Tätigkeit des menschlichen Geistes, die doch den Charakter der Tätigkeit nimmermehr verleugnen kann, müßte irgend welche Lustmomente latenterweise in sich enthalten; daß aber diese Lustmomente im Bewußtsein der leidenden Person sich kaum geltend machen — dies findet in einem ganz einfachen Umstande eine erschöpfende Erklärung. Diese abwehrende Tätigkeit der menschlichen Seele, die das Wesentliche des Leidens und Nichtwollens ausmacht, ist doch nur deshalb eine abwehrende zu nennen, weil sie unbewußterweise lediglich darauf hinzielt, den menschlichen Organismus vor zerstörenden und auflösenden Angriffen zu wahren, oder kürzer ausgedrückt: die Integrität der organischen Einheit zu erhalten. Das Nichtwollen ist ein Wollen, das einzig und allein darauf gerichtet ist, von dem individuellen Organismus alles dasjenige fernzuhalten, was in dieser oder jener Weise die Lebenstätigkeit der organischen Einheit zu hemmen vermöchte. Von dieser Sorge um die Erhaltung der organischen Einheit ist das Bewußtsein der leidenden Person so vollständig erfüllt, daß die etwaigen Lustmomente, die die Tätigkeit als solche mit sich bringen muß, kaum imstande sind, seine Schwelle zu berühren. Da nun das Bewußtsein des leidenden Individuums einzig und allein das Moment des Abwehrens und Zurückweisens im Auge haben muß, da das leidende Bewußtsein seine ganze ihm zu Gebote stehende Aufmerksamkeit anspannen muß, um den feindlichen Angriff zurückzuschleudern, so kommt es, daß die lustgefärbten Momente in den hintersten Hintergrund zurückgedrängt, und daß von dem Grundtone des Schmerzes die Obertöne der Lust vollständig übertönt werden.

Denke man sich nun eine derartige Veranstaltung, die es dem individuellen Organismus möglich machen soll, eine ab-

wehrende Tätigkeit aus sich zu entfalten, ohne dabei in seiner Erhaltung bedroht zu werden; denke man sich eine Veranstaltung innerhalb der organischen Einheit, die der letzteren die Möglichkeit verleiht, bei einer Tätigkeit des Widerstrebens, einer Funktion des Nichtwollens, einzig und allein das Moment des Funktionierens als solches zu empfinden, ohne dabei das des Angegriffenwerdens zu gewahren. Eine derartige Veranstaltung würde gleich einem Resonator die Obertöne der Lust dermaßen verdichten, daß sie sich unwillkürlich dem Bewußtsein aufdrängen. Eine derartige Veranstaltung besitzt nun der individuelle Organismus in der reflektorischen Funktion des Mitgefühls, die das Bewußtsein der mitfühlenden Person in den Stand setzt, fremdes Weh in sich aufzunehmen, ohne daß dabei der Organismus die mindeste Gefahr läuft, irgendwie in seiner Erhaltung gestört und geschädigt zu werden. Indem nun vermöge der Funktion des Mitleidens das individuelle Bewußtsein alle Erschütterungen des fremden Wehs reflektorischerweise in sich nachbildet, ohne dabei an seiner Lebenstätigkeit Schaden zu nehmen, wobei also die Integrität seiner organischen Einheit unversehrt und intakt bleibt, so erhält es die Möglichkeit, in dem abgespiegelten Leid nur das Funktionieren als solches wahrzunehmen. Und da die Tätigkeit als solche von dem menschlichen Organismus als lustvoll empfunden wird, so wird das Gefühl des Mitleidens ein Moment der Lust enthalten müssen.

Die Regungen des Mitleidens haben in ihrem ersten Ansatze mit denen der Grausamkeit eine überraschende Ähnlichkeit. Hier wie dort sind es gewisse Nacherlebnisse eines mitfühlenden Bewußtseins, das die Erschütterungen der fremden Psyche reflektorischerweise in sich aufnimmt, und da diese Erschütterungen dem Organismus des mitfühlenden Bewußtseins weder direkten Schaden zufügen, noch direkten Nutzen bringen können, so erlebt letzteres an diesen reflektierten Erlebnissen die Tätigkeit in ihrer reinen Gestalt, das will sagen, in einer Gestalt, die von allen biologischen Ingredienzien gesäubert ist. Mitleid und Grausamkeit fließen aus derselben Quelle, aus der Fähigkeit des Mitfühlens, die

das individuelle Bewußtsein in den Stand setzt, die Bewegungen der fremden Psyche in sich nachzubilden. Wenn sich dennoch Mitleid und Grausamkeit in so fundamentaler Weise voneinander unterscheiden, so liegt es nicht an ihrem Wesen, sondern einzig und allein an der psychischen Beschaffenheit und der ursprünglichen Gemütsveranlagung der Träger dieser Gefühle. Das mitleidige Bewußtsein ist von Natur aus mit einer empfänglichen und beweglichen Phantasie ausgestattet, und es kann nicht umhin, sich in die Lage des fremden leidenden Ich zu versetzen. Diese Versetzung in die Lage des fremden Ich erfolgt zu gleicher Zeit mit der reflektorisch aufgenommenen Erschütterung des letzteren und vollzieht sich auf eine unmittelbare, spontane und unwillkürliche Weise. In dem fremden leidenden Ich erkennt das mitleidige Bewußtsein die verzerrten Züge seiner eigenen Physiognomie und schreckt davor zurück. Das grausame Bewußtsein ist von härterer und zäherer Substanz; seine Phantasie entbehrt jener biegsamen Geschmeidigkeit, die es allein möglich macht, in dem fremden Ich sein eigenes Bild wahrzunehmen.

Mit dem Momente nun, wo das mitleidige Bewußtsein vermöge seiner beweglichen Phantasie sich in den Anblick des fremden Ich versenkt, wird es von einer unheimlichen Anziehungskraft ergriffen, derjenigen nicht unähnlich, die einen Menschen am Rande eines tiefen Abgrundes packt. Das verzerrte Spiegelbild seiner eigenen Physiognomie übt auf das mitleidige Bewußtsein eine faszinatorische Gewalt aus, die sich mit jedem Momente steigert und sein Gemüt in einen Zustand der inneren Unruhe und Erschütterung versetzt, die sich unter Umständen in Tränen entladen kann. Dieses leidende fremde Ich, in dem es sein eigenes wittert, und das doch wiederum nicht sein eigenes ist, erfüllt sein Gemüt mit Entsetzen wie ein Gespenst, das einer fremden Welt anzugehören scheint und sich doch wie ein lebendiges, irdisches Wesen gebärdet. Hier, wo die despotische Macht der biologischen Triebe das Bewußtsein nicht ganz in Beschlag nimmt, tut sich der mitleidigen Seele zum erstenmal die Erkenntnis von der rätselhaften Bedeutung des Leidens und des Lebens

überhaupt auf. Hier darf sie sich frei ihren wehmütigen Betrachtungen überlassen, während die Zuckungen des fremden Leids sie mit einem angenehmen Schauer durchrieseln. Dieses Gemisch von Wehmut und Wollust macht das Wesen des Mitleidsgefühls aus. Manchmal überwiegt die Wehmut, manchmal wiederum ist es die Wohllust, die überhand nimmt, aber immer ist hier das Leid von freudigen Erregungen gefärbt. Übrigens gehört es keineswegs zu den seltenen Erscheinungen, daß das Gefühl des Mitleids in Grausamkeit ausartet. Mit der feinen Spitze seiner überreizten Sensibilität gräbt sich mitunter das mitleidige Bewußtsein in die schwärzesten Schichten des Elends hinein, um alle Wehmut des Daseins in sein Innerstes aufzunehmen und sich an seinem eigenen Mitleide zu berauschen.

In einem gewissen Anfalle von selbstquälerischer Gier gibt sich das mitleidige Bewußtsein seinen überspannten Visionen hin, und diese selbstquälerische Sucht verwandelt sich mitunter in Grausamkeit.

Aber der Anblick des fremden Ich und das unmittelbare Teilnehmen an seinen Leiden ist für das Zustandekommen der Mitleidsgefühle innerhalb des mitleidigen Bewußtseins nicht unumgänglich notwendig, denn das fremde Ich kann unter Umständen sehr gut durch das eigene ersetzt werden, und das Mitleiden mit diesem fremden Ich durch das mit seinem eigenen. Dazu genügt es bloß, daß das eigene Ich der mitleidigen Phantasie in gewisser Weise entfremdet wird, und dies geschieht in allen den Fällen, wo diese Phantasie sich in die Schicksale ihrer eigenen Vergangenheit versenkt, in allen den Fällen also, wo entschwundene, bereits vergangene Erlebnisse in Gestalt von Erinnerungsbildern das Feld des Bewußtseins ausfüllen. Auf dem Hintergrunde dieser vergangenen Erlebnisse zeichnet sich für die nachlebende Phantasie eine seltsame Zwittergestalt ab, die alle Züge des eigenen Ich an sich trägt und dabei doch nicht mehr das eigene Ich ist, sondern dem gegenwärtigen Bewußtsein als ein fremdes erscheint. Der Anblick dieses in zeitliche Ferne gerückten, fremdgewordenen Ich vermag auf die Phantasie des nachlebenden gegenwärtigen Bewußtseins ganz dieselben

Wirkungen wie ein vollständig fremdes Ich auszuüben. In den Anblick dieses fremd-eigenen Ichs vertieft sich nun die mitleidige Phantasie ganz in derselben Weise, wie wenn sie ein fremdes Ich vor Augen hätte. Da erinnerte Leiden keine Gewalt über den Organismus der gegenwärtig nachlebenden Person mehr besitzen, so haben die Gemütsvibrationen, die diese Leiden in der vorstellenden Psyche auslösen, etwas Angenehmes an sich. Hierin ist zugleich der Grenzpunkt gegeben, der die biologische Ebene des Gemüts, wo die lediglich auf Erhaltung eingestellten Tendenzen ihre Wirksamkeit entfalten, in die musikalische hinüberleitet, wo sich das Leben an sich widerspiegelt.

Nicht ohne Absicht haben wir die musikalische Fähigkeit des menschlichen Gemüts berührt, denn in dieser musikalischen Fähigkeit erblicken wir den entscheidenden Wendepunkt, der den Geist von der rein praktischen, biologischen Reaktion auf die Einflüsse der Außenwelt zu der rein künstlerischen Betrachtungsweise hinüberführt. Von allen Zuständen der menschlichen Seele ist der musikalische der einzige, in welchem der Geist die Fähigkeit erlangt, das Leben an sich unmittelbar zu empfinden, und wenn wir auf diesen Zustand so großen Nachdruck legen, so geschieht es einzig und allein aus dem Grunde, daß uns der musikalische Typus als der künstlerische par excellence gilt, und daß wir diesen Zustand für einen solchen halten, der in hohem Maße dazu geeignet ist, das Leben an sich in sich aufzunehmen. Es ist daher der musikalische Gemütszustand keineswegs als die bloße Spiegelung der auf den menschlichen Organismus einwirkenden Realität anzusehen, denn es fehlt hier der für alle Erscheinungen des realen Lebens so charakteristische Erhaltungswert, das will sagen, das unmittelbare Bezogenwerden auf irgend ein „gut" oder „übel"; er liegt in einer Ebene des Geistes, die der biologischen parallel läuft, und dies besagt, daß so tief wir auch in der Richtung der biologischen Reaktion graben mögen, wir niemals auf den musikalischen Zustand stoßen werden. Um die biologische Reaktion der Schmerz- und Wollustgefühle zu ermitteln, müssen wir von ihrer lautlichen Verkörperung, dem Schrei, aus-

gehen, da in allen den Fällen, wo wir im Zweifel darüber sind, ob eine biologische Reaktion stattfindet, wir zum Schrei unsere Zuflucht nehmen, da es die Natur selber ist, die uns lehrt, von dem Schrei auf die ihm zugrunde liegende biologische Reaktion zu schließen.

Diese lautliche Verkörperung der biologischen Reaktion hat eine scharf ausgeprägte Physiognomie, die den Stempel ihrer Zugehörigkeit zu den Schmerz- oder Lustäußerungen immer deutlich an der Stirne trägt. Um aber den musikalischen Gemütszustand zu ermitteln, müssen wir von einer ganz anders gearteten, lautlichen Verkörperung — der Melodie — ausgehen, und diese Melodie, was immer für Stimmungen sie zum Ausdruck bringen mag, gewährt immer einen gewissen seelischen Genuß, vorausgesetzt, daß wir es mit einer echten und natürlichen Melodie und nicht mit irgendeinem Flickwerk von Tönen zu tun haben. Es ist also der musikalische Gemütszustand, der seiner lautlichen Verkörperung, der Melodie, zugrunde liegt, immer von einer gewissen Freudigkeit imprägniert. Die Begebenheiten in der äußeren und der inneren Natur lösen in der dichterischen Phantasie musikalische Vibrationen aus, und wir wollen damit dem Gedanken Ausdruck geben, daß die dichterische Persönlichkeit in ihrem Kontakte mit der Welt der äußeren und inneren Geschehnisse in weit höherem Grade als jeder andere Mensch auf das in jeder Bewegung sich offenbarende universelle Leben abgestimmt ist. Die dichterische Phantasie besitzt einen feinen und sicheren Spürsinn für jenen lebendigen Atem, der die ganze Natur durchdringt; in der künstlerischen Seele findet die Stimme des Lebens einen stärkeren Widerhall als es mit jedem anderen Menschen der Fall sein mag. Da aber der menschliche Geist von Natur aus vorwiegend auf den rein praktischen Nutzen eingestellt ist, da der menschliche Organismus die Äußerungen des Lebens auf ihre biologische Färbung des Angenehmen und Unangenehmen, Lustvollen und Schmerzlichen, Düsteren und Heiteren abzuschätzen gewohnt ist, so muß dieses universelle den biologischen Rücksichten entzogene Leben für unser Empfinden einen etwas fremdartigen, um nicht zu sagen mystischen

Charakter annehmen. Denn darin besteht gerade die ganze Eigenart und der ganze Reiz der echt dichterischen Behandlung irgend einer Erscheinung, daß sie in einem einzigen Zuge uns die volle Lebendigkeit dieser Erscheinung und zu gleicher Zeit ihre vollständige Entrücktheit der Nützlichkeitssphäre fühlen läßt, daß sie den besonderen, separaten Fall in der ganzen Konkretheit seiner momentanen Unmittelbarkeit und zu gleicher Zeit unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit vor unseren Augen vorzuführen sucht. Daher die Bedeutung, die jeder von der echten Kunst behandelte Fall gewinnt. Daß jede Erscheinung des Lebens außer ihren Beziehungen zu dem Wohl und Wehe unseres individuellen Organismus ihre eigene Bedeutung und ihren eigenen Sinn besitzt, daß diese Erscheinung nicht nur für mich, sondern auch etwas für sich ist, — diese Erkenntnis muß dem Bewußtsein im Kampfe ums Dasein entgehen, denn hier wird letzteres von der Sorge um die Erhaltung so sehr in Beschlag genommen, daß es für das „an sich" der Dinge nicht viel übrig hat. Nur die dichterische Phantasie mit ihrer regen Empfänglichkeit für die Ewigkeit des Lebens vermag dieses „an sich" dem Bewußtsein in eine recht fühlbare Nähe zu rücken, nur sie kann uns die Bedeutung jeder Lebenserscheinung auf eine vollkommen konkrete und prägnante Weise spüren lassen.

Das Eigentümliche des künstlerischen Bewußtseins besteht eben darin, daß es ein starkes Gefühl für den Eigenwert jedes einzelnen, separaten Lebensfalls bekundet, in schroffem Gegensatze zu dem unkünstlerischen Gemüt, das allen Geschehnissen, die in keinem Zusammenhang mit seinen Lebensinteressen stehen, eine kalte Indifferenz, eine vollständige Gleichgültigkeit entgegenbringt. Indem nun die Geschehnisse durch den künstlerischen Geist hindurchgehen, werden sie von diesem starken Lebensgefühle imprägniert, und daher der mächtige Reiz, den jede echte künstlerische Schöpfung auf das nachfühlende Gemüt ausübt. In der künstlerischen Behandlung tut sich unserem Bewußtsein sozusagen die Seele des separaten Lebensfalles auf, weil es die künstlerische Persönlichkeit selber ist, die ihm ihre Seele einhaucht, und diese Seele ist von der Bedeutung, der

Eigenwertigkeit, der Größe und Tragweite jedes Lebensfalles erfüllt. Alles Leben schwindet und vergeht, aber die Tatsache ist doch nicht aus der Welt zu bringen, daß es einmal lebte, dagewesen und geschehen ist. Was einmal war, das ist bis auf den heutigen Tag und wird in alle Ewigkeit sein, trotzdem es unserem Bewußtsein als längst entschwunden gilt, und dadurch erhält jeder separate Fall eine unverrückbar feste Stellung im Universum, und sobald sich die künstlerische Phantasie in die Betrachtung dieses separaten Falles versenkt, wird sie von seiner Unausrottbarkeit, Ewigkeit und Eigenwertigkeit mächtig ergriffen, und hier ist es auch, wo ihr die dunkle Erkenntnis aufgeht, daß dieser Fall irgend einen verborgenen Sinn enthält — einen Sinn, den wir vorläufig nicht zu enträtseln vermögen, und dem die künstlerische Darstellung Ausdruck zu geben sucht.

Und wiederum ist es das Moment des Musikalischen, das uns bei unseren Betrachtungen leiten und einen gewissen Einblick in das Geheimnis der Kunst gewähren soll, denn hier ist der eigentliche Quellpunkt aller echten künstlerischen Inspiration zu suchen. Wird der individuelle Organismus in seinen unmittelbaren Lebensfunktionen durch einen äußeren Einfluß direkterweise gestört oder nur bedroht, erfahren umgekehrt diese Lebensfunktionen einen starken Energieeinfluß und eine mächtige Anspornung ihrer Kräfte seitens irgend eines äußerlichen Faktors, so finden alle diese biologischen Störungen und Förderungen in dem Aufschrei ihren unmittelbaren Ausdruck. Der Schrei ist somit die lautliche Verkörperung einer empörten oder stark geförderten biologischen Funktion, und da die Aufmerksamkeit des Individuums in allen diesen Fällen von den im Spiele stehenden Lebensinteressen vollständig aufgesogen wird, so muß es dabei die Tatsache außer acht lassen, daß diese Tätigkeiten auch einen Sinn und eine Bedeutung an sich haben können. Neben diesem Schrei des Körpers aber gibt es einen Schrei der Seele — und dies ist die Melodie. Stellt der Schrei die lautliche Verkörperung einer rein biologischen Erschütterung dar, so ist die Melodie die lautliche Verkörperung einer rein geistigen Erschütterung.

Das Wesen dieser geistigen Erschütterung besteht darin, daß die Seele sich in die Betrachtung ihrer eigenen Zustände und Schicksale beschaulich versenkt und von diesem Anblick mächtig ergriffen wird. Da dieser Zustand der Ergriffenheit von allen rein biologischen Perturbationen frei ist, und die Aufmerksamkeit hier von den Lebensinteressen nicht in Beschlag genommen wird, so wird hiemit dem erlebenden Individuum die Möglichkeit gegeben, das „an sich", den S i n n der Lebensfunktion zu ahnen, denn hier ist es, wo dem Bewußtsein das erstemal die instinktive Erkenntnis aufdämmert, daß das Leben irgend einen verborgenen Sinn enthält. Nicht diesen Sinn erfaßt das Bewußtsein, da eine derartige Erfassung nur von einem Standpunkt außerhalb des Lebens und Bewußtseins möglich wäre, aus dem wir bei unserem besten Willen nicht herauskönnen, wohl aber die Verborgenheit, das Rätselhafte, Geheimnisvolle, um nicht zu sagen Mysteriöse des Lebens. Das Bewußtsein empfindet, d a ß hinter dem Leben ein unauflösbarer Rest steckt, wiewohl es nicht weiß, w o r i n er bestehen mag. Daher die Bedeutung, der Sinn, fast möchte man sagen der mystische Zauber der Melodie.

Nicht jeder Künstler ist Musiker, aber etwas Musikalisches muß jeder Künstler an sich haben, Musikalisches in dem Sinne nämlich, daß ihm die verborgene, um nicht zu sagen mysteriöse Bedeutung jeder Lebenserscheinung zum lebhaften Bewußtsein kommt. Das Gefühl für diese mysteriöse Bedeutung des Lebens und die Fähigkeit, diese zur lebhaften Darstellung zu bringen, muß den dominierenden Zug in der Physiognomie jedes echten Künstlers bilden, muß jedes Kunstwerk großen Stils auszeichnen. Ohne dieses Verständnis artet die Kunst in einen einfachen Abklatsch der Wirklichkeit aus, der in manchen Beziehungen einen großen Nützlichkeitswert besitzt und dem großen Haufen als eine künstlerische Leistung gelten kann, der aber unseres Erachtens mit der Kunst als solcher nichts zu schaffen hat.

Wir haben uns vielleicht über das Wesen der Kunst etwas über Gebühr verbreitet; aber von allen Manifestationen der menschlichen Psyche ist die künstlerische Bewertung des Daseins die einzige, die dem moralischen Faktor an Trag-

weite und einschneidender Bedeutung gleichkommt, die in vielen Fällen diesem Faktor als Gegengewicht dienen kann, und deren richtige Würdigung am geeignetsten ist, uns über die Rolle des letzteren im menschlichen Leben aufzuklären. In der künstlerischen Behandlung sagten wir, gewinnen die Dinge eine Bedeutung, die im Leben der Wirklichkeit in der Regel nur sehr selten zum Bewußtsein gelangt oder richtiger ausgedrückt, die künstlerische Behandlung gibt den Dingen die Bedeutung wieder, die ihnen von Natur aus zukommt und von dem in die Realität versunkenen Bewußtsein so häufig übersehen wird. Allein diese Bedeutung wird um einen teuren Preis erkauft, um den Preis des unmittelbaren Lebens nämlich, denn darin erblicken wir gerade die charakteristische Eigentümlichkeit der Kunst, daß sie in der Psyche ein lebhaftes Gefühl für das Leben als solches wachzurufen versteht, unabhängig von der Bedeutung dieses Lebens für das Wohl und Wehe unseres Organismus, indem der Künstler vor allen Dingen den elementaren Dualismus von Lust und Schmerz, Gut und Böse aufhebt und nur die Tätigkeit als solche im Auge hat und zur Darstellung bringt. Wohl ist es das warme, lebendige Leben, das das künstlerische Gemüt beseelt, aber dieses Leben ist jeder biologischen und moralischen Differenzierung bar, denn für die künstlerische Betrachtung liegen die Manifestationen des Lebens in einer einzigen Ebene, wo jeder von ihnen der gleiche Wert wie der anderen zukommt, die heldenmütige Tat eines Heiligen neben der grauenerregenden eines abgefeimten Bösewichts, die Segnungen des Friedens neben den Verheerungen des Krieges — alles findet in der dichterischen Seele einen lebendigen Nachhall, für alles findet er begeisterte Worte, wenn es eben ein echter Künstler ist, der sich dem Zuge seiner eigenen Phantasien überläßt und anderweitigen Rücksichten und Tendenzen nicht nachgeht.

Für die moralische Bewertung des Daseins dagegen ist der Dualismus von Gut und Böse, ja der Dualismus überhaupt eine unerläßliche Bedingung, da die prinzipielle Trennung zwischen Persönlichkeit und Sein der ganzen moralischen Stellungnahme zugrunde liegt. Die künstlerische Bewertung

ist im Grunde ihres Wesens passiv und konservativ, da es der Künstler nur mit solchen Gemütsbewegungen zu tun hat, die der Prozeß des Schauens in seiner Seele auslöst; jedes Schauen aber hat die Vergangenheit zu seinem Objekt, denn wenn auch das Schauen sich auf das Zukünftige richtet, so kann es der Künstler nur unter dem Gesichtswinkel des Gewesenen sehen, da er dieses Zukünftige nur nach dem Muster seiner Erinnerungsbilder zu konstruieren vermag; und wenn der Künstler dabei schöpferische Impulse entwickelt, so beziehen sie sich nicht auf den Gegenstand seiner Behandlung, der durch die künstlerische Inspiration nicht getroffen wird, sondern lediglich auf die äußere Gestaltung dieses Gegenstandes. Nur die reale Bewegung allein vermag etwas Neues zu bringen, indem sie etwas auszuführen hat, was vorläufig noch nicht gegeben ist; der Künstler aber hat es immer mit dem Gegebenen zu tun. Zwar gibt die Kunst keineswegs die Lebensphänomene einfach wieder, sondern weckt im Bewußtsein des Subjektes das Gefühl für die Bedeutung der letzteren, aber dieses Gefühl bewegt sich immer innerhalb des gegenwärtig Seienden oder des Gewesenen aus dem einfachen Grunde, daß der Schauende niemals mit der eigentlichen Zukunft in Berührung gelangt. Alles Seiende ist aber mit dem Charakter des Notwendigen behaftet, denn alles, was geschieht oder einmal geschehen ist, kann unmöglich wieder ungeschehen gemacht werden, und von diesem Standpunkt aus betrachtet, kann man sagen, daß die Kunst sich im Reiche der Notwendigkeit bewegt. Es besteht aber nicht die mindeste Notwendigkeit, daß etwas geschehen soll, und hier ist der Punkt gegeben, wo die moralische Forderung ansetzt. Indem diese Forderung das menschliche Subjekt vor die Alternative stellt, etwas zu tun oder zu lassen, indem sie es also zur Ausführung einer realen Bewegung oder zur Unterdrückung einer solchen auffordert, macht sie ihren Eingang in das Reich der Freiheit.

Daß die freie Wahl und die spontane Initiative die unerläßliche Bedingung für jegliche moralische Forderung abgibt — dies ist eine alte Erkenntnis, die von verschiedenen

Seiten und zu wiederholten Malen mit mehr oder minder Nachdruck, mit mehr oder minder Glück zum Ausdruck gelangte. Der Begriff der Freiheit aber hat in mancher metaphysischen Konzeption, die auf das philosophische Denken sich von mächtigem Einfluß erwiesen eine dem wirklichen Tatbestande nicht entsprechende Deutung erfahren, und dieser Umstand hat nicht wenig dazu beigetragen, das Verständnis für den wahren Charakter der Freiheit zu trüben. Und zwar ist die erste Verwirrung in dieser Beziehung von einem der gewaltigsten Einheitsdenker aller Zeiten, von Spinoza nämlich ausgegangen, der die berühmt gewordenen Definitionen der Freiheit und der Notwendigkeit gegeben, wonach ein Ding frei zu nennen sei, „das vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird", und ein Ding „notwendig oder vielmehr gezwungen heiße, das von einem anderen bestimmt wird, auf eine gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken". Diese beiden Definitionen stehen in keinem richtigen Verhältnis zueinander, da hier die Definition der Freiheit keinen richtigen Gegensatz zu der der Notwendigkeit bildet. Denn wenn die Notwendigkeit oder richtiger Gezwungenheit irgend eines Dinges darin bestehen soll, daß dieses Ding durch ein anderes bestimmt wird, so müßte konsequenterweise die Freiheitlichkeit eines Dinges darin bestehen, daß letzteres seinerseits auf ein anderes bestimmend wirkt. Wenn also die Formel der Notwendigkeit bei Spinoza lautet: notwendig sei ein Ding zu nennen, das durch ein anderes bestimmt w i r d, so müßte entsprechenderweise die Formel der Freiheit lauten: frei sei ein Ding zu nennen, das seinerseits ein anderes b e s t i m m t. Daß Spinoza in seiner Definition der Freiheit von dem Verhältnis des Dinges zu sich selber spricht, ist wiederum ein Umstand, der keineswegs geeignet ist, die Situation aufzuklären, denn dadurch wird der Schein erweckt, als handle es sich um einen positiven Akt des Selbstbestimmens, während hier bloß die Negation des Bestimmens, die vollständige Abwesenheit des Zwanges von außen her gemeint wird. Die spinozistische Formel hat bloß einen rein negativen Wert, indem sie das N i c h t-

Sein irgend eines Bestimmtwerdens seitens eines äußerlichen Faktors, aber nicht das Sein irgend einer positiven Betätigung von innen her ausdrückt, was sofort begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß Spinoza es mit seinen Definitionen auf das Ganze des Universums abgesehen hat, das weder durch etwas bestimmt wird, noch auf etwas bestimmend wirkt, weder frei noch notwendig zu nennen ist, sondern in absoluter Indifferenz ewig verharrt. Denn nicht nur die Gezwungenheit und das Bewirktwerden setzt einen äußeren Faktor voraus, sondern auch jegliches Bewirken und jede freie Kraftentwicklung bedarf eines äußeren Objekts, an dem sich der Tätigkeitsimpuls erst zu entzünden hat. Wo keine Zweiheitlichkeit da ist, ist freilich kein Zwang von außen vorhanden, aber auch kein positiver, bestimmender Akt. Die absolut einheitliche Substanz Spinozas ist nicht notwendig, aber auch nicht frei. Handelt es sich also um diese Substanz, so ist es allerdings richtig, daß hier Notwendigkeit und Freiheit zusammenfallen, da Freiheit und Notwendigkeit hier die Bedeutung von Grenzbegriffen haben; es ist ein Minimum von Freiheit und ein solches von Notwendigkeit gemeint, und das Minimum von Freiheit ist dem von Notwendigkeit vollständig gleich.

Die Kantische Deutung der moralischen Forderung ist ebenfalls sehr wenig dazu angetan, dem Prinzipe der Freiheit restlos gerecht zu werden. Denn wiewohl Kant den Begriff der Freiheit nicht in diesem rein negativen Sinne faßt, als eine Abwesenheit des Zwanges, wie es bei Spinoza der Fall ist, und ihm umgekehrt die Bedeutung eines aktiv-schöpferischen Impulses, einer freien Kraftentfaltung, eines bestimmenden und bewirkenden Prinzips gibt, so verfällt er doch wiederum in das andere Extrem, indem er diesem aktiven Impuls einen überindividuellen, überpersönlichen und folglich auch apersönlichen Charakter verleiht und aus der freien Kraftentfaltung eine zwingende Gewalt macht. Dieses zweideutige Hinüberschillern von Persönlichem ins Apersönliche macht aus dem Kantischen Freiheitsprinzip ein zwitterhaftes, widerspruchsvolles Gebilde, das ganz ungeeignet ist, als Richtschnur des Handelns und Wirkens zu dienen. In der

Natur des Willens liegt es nämlich, nach Kant, Forderungen zu stellen und Bestimmungen zu fällen — und insofern würde eine solche Fassung als adäquate Formulierung des persönlichen Faktors dienen können. Nun wird aber unter diesem Willen eine überempirische Macht verstanden, die sich mit ihren Protesten nicht an die unpersönlichen Faktoren der Umgebung richtet, in welchem Falle die Stellung der Persönlichkeit richtig gekennzeichnet würde, sondern lediglich an unsere persönlichen Neigungen und Bestrebungen wendet. Der Dualismus, der hier konstituiert wird, ist nicht der zwischen Persönlichkeit und Sein, sondern ein solcher zwischen zwei Arten von Willen, einem überempirischen und apersönlichen, und einem empirischen und persönlichen. Die moralische Forderung ist hier nicht ein Ausfluß der freien persönlichen Entscheidung, wie es auch in der Wirklichkeit empfunden wird, sondern lediglich der Machtspruch eines über alle Empirie erhabenen anderweitigen Prinzips, welches in das Persönliche zwar hineinspielt, seine eigentlichen Wurzeln aber irgendwo anders haben muß.

Gegen Spinoza heben wir hervor, daß die Freiheit der Person etwas mehr als der blasse Ausdruck eines sich selbst überlassenen Wesens ist, das keine Einschränkung von irgend einem äußerlichen Faktor erfährt. Gegen Kant machen wir geltend, daß diese Freiheit in den ganz persönlichen und empirischen Willensbestrebungen wurzelt und nicht in einem reinen überpersönlichen Willen, das über den individuellen Willensimpulsen schwebt. Gegen Spinoza heben wir hervor, daß, wenn in den Begriff der Notwendigkeit der passive Akt des Bestimmt- und Überwundenwerdens als wesentliches Merkmal eingeht, in den Begriff der Freiheit dementsprechend als adäquates Gegenstück der Akt des Bestimmens und Überwindens als ebenso wesentliches Merkmal eingehen muß; gegen Kant machen wir geltend, daß wenn die Freiheit der Person in einem reinen, überempirischen und überindividuellen Willen enthalten sein soll, dieser überindividuelle Wille der in Frage stehenden Person ebenso übergeordnet, heteronom und äußerlich erscheinen muß wie jeder andere äußere Zwang, und daß auf diesem Wege die Freiheit nicht zu ihrem

Rechte kommt. Dem allen gegenüber halten wir einerseits an der Behauptung fest, daß der freiheitliche Impuls sich nur an dem Überwinden eines äußeren Widerstandes entzünden kann und anderseits, daß das Zentrum dieses freiheitlichen Impulses mit dem der empirischen Person zusammenfällt. Dieses Zentrum der Person weicht aber von dem der äußeren Natur in radikaler Weise ab; der Wille der Person ist nicht derjenige der Natur, und die die Person beherrschende Gesetzlichkeit ist nicht diejenige der Natur. Die Lebenskraft der Person sucht die Kräfte der äußeren Natur zu absorbieren und in den Ausdruck ihres eigenen Wesens zu verwandeln. Die Gesetzlichkeit der äußeren Naturkräfte verhält sich indifferent gegen diese Aspirationen der Person, und schließlich sucht sie ihrerseits die letztere in die Bestandteile der toten Natur aufzulösen.

In diesem Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Gesetzlichkeiten spielt sich das ganze Leben der Person ab.

In diesem persönlichen Zentrum ist das Embryo der moralischen Forderung zu suchen, aber freilich nur das Embryo, denn solange das einzelne Individuum einzig und allein darum besorgt ist, seine eigene Individualität im Kampfe ums Dasein aufrecht zu erhalten, dient es lediglich den Zwecken der äußeren Natur, die macht, daß dieses Individuum in sich selber, in seinem eigenen Bewußtsein den Schwerpunkt alles Persönlichen erblickt, und daß ihm das Mitindividuum als äußeres Objekt erscheint, das ebenso bekämpft werden muß, wie jeder andere Bestandteil der Umgebung. Die Tücke der äußeren Natur bewirkt es, daß das Prinzip des Persönlichen sich in eine Vielheit einzelner Individuationen spaltet, von denen jede einzelne die andere als etwas Fremdes und Äußeres betrachtet, das ebenso absorbiert und einverleibt werden müsse, wie jede andere rein äußerliche Kraft — die Tücke der Natur bewirkt dies, um durch diesen gegenseitigen aufreibenden Kampf das Persönliche als solches zu schwächen und ungefährlich zu machen. Die eigentliche moralische Forderung erwacht erst im Bewußtsein des Individuums mit dem Moment, wo letzteres diese Tücke zu durchschauen und dagegen zu protestieren beginnt. Indem die Per-

son einen hohen moralischen Akt vollzieht, tut sie es weder aus Berechnung, noch aus Sympathie, noch aus Mitleid, noch aus Gehorsam gegen ein überpersönliches Gebot, sondern einzig und allein um zu zeigen, daß man sich durch die Kniffe der Natur nicht betören läßt, und daß man erkannt hat, daß auch das fremde Individuum eine ebensolche Manifestation des Persönlichen wie das eigene darstellt.

Von dem scharf empfundenen Dualismus zwischen Persönlichkeit und Sein geht die moralische Forderung aus, aber dieser Dualismus ist es gerade, der in dem Bewußtsein des moralischen Individuums den Trieb zur Vereinheitlichung wachruft, indem er die von der Natur aufgerichtete Scheidewand zwischen Person und Person niederzureißen strebt. Damit ist das Verhältnis von Moral zur Kunst scharf gekennzeichnet. Auch die Kunst sucht die Person von ihrer biologischen Gefangenschaft zu befreien, indem sie diese Person auch solche Phänomene als wertvoll empfinden läßt, die letztere als ein um seine Erhaltung kämpfendes Lebewesen unbedingt verwerfen muß. Allein diesen Zweck vermag die Kunst nur dadurch zu erreichen, daß sie alle Lebensphänomene auf das Niveau der passiven Indifferenz und Gleichwertigkeit herabdrückt, demjenigen nicht unähnlich, auf dem auch die unbelebte Natur verharrt, und insofern kann man sagen, daß die Kunst die Vernatürlichung des Lebens anstrebt. Für die künstlerische Betrachtungsweise hat eben alles Leben Bedeutung. Die Moral dagegen wendet sich mit ihrer Spitze gerade gegen das Prinzip des Natürlichen, das keineswegs gesinnt ist, die Prävalenz des Persönlichen anzuerkennen und die unaufhörlich daran arbeitet, das Persönliche in das Passive indifferente Natursein aufzulösen. Während die Moral superbiologisch ist, indem sie auf der Grundlage der Natur das Reich des Persönlichen zu errichten sucht, ist die Kunst bloß transbiologisch, indem sie die Lebensphänomene von einem Gesichtspunkt behandelt, der jenseits aller rein biologischen Bewertungen liegt.

Daß die Bedeutung des Persönlichen im rechten Mittelpunkt der christlichen Idee steht — dies ist eine über jeden

Zweifel erhabene Erkenntnis, die sich immer mehr in unserem Bewußtsein befestigt, immer greifbarere Gestalt gewinnt und immer schärfere Konturen annimmt, in dem Maße, als wir den inneren Kern der christlichen Anschauung aus ihren historischen Umhüllungen herausschälen. Diese Bedeutung aber bewegt sich eher in einer künstlerischen, als in einer eigentlich moralischen Ebene, denn die scharfe Betonung des persönlichen Moments im Gegensatz zum natürlichen Faktor, die schroffe Gegenüberstellung des persönlichen Wertes dem natürlichen Sein, die den Lebensnerv der moralischen Forderung bildet, und die notwendig im Bewußtsein des Individuums erwachen muß, sobald sich letzteres dagegen zu wehren beginnt, im Strome des natürlichen Geschehens unterzugehen, und vor allen Dingen diese herausfordernde und trotzige Gebärde, die der Physiognomie des moralischen Typus einen harten, revolutionären Zug aufprägt — dies alles vermissen wir in der Grundanschauung des Christentums, das eher auf eine Versöhnung und einen Ausgleich als auf einen Kampf ausgeht. Während die echte moralische Bestrebung einzig und allein darum besorgt ist, alle die einzelnen und verstreuten Lebenspunkte zu einem einzigen mächtigen Zentrum zusammenzuziehen, um es gegen die despotische Anmaßung der blinden Naturmächte auszuspielen, wobei das Mitfühlen mit der fremden Person und dem fremden Leben überhaupt nur eine nebensächliche und provisorische Rolle spielt, nimmt dieses Mitfühlen in der christlichen Anschauung eine zentrale, ausschlaggebende Stellung ein. Allerdings ist das Mitfühlen die notwendige Voraussetzung der moralischen Bewertung, aber solange letztere beim Mitfühlen stehen bleibt, und keine weiteren Zwecke verfolgt, geht sie aus dem Stadium der künstlerischen Betrachtungsweise nicht heraus.

Freilich hat dieses künstlerische Nachempfinden in der christlichen Idee eine etwas tiefere Wurzel, als es der Fall mit der gewöhnlichen künstlerischen Betrachtungsweise ist, denn dieses Nachempfinden geht aus einem tiefen Einblick in das innere Wesen der menschlichen Persönlichkeit hervor. Für die christliche Anschauung bildet nämlich die menschliche Person einen in sich geschlossenen Kreis, der sich nur

von innen heraus begreifen läßt und keineswegs äußerlicherweise bestimmt werden kann. In jedem Fragmente einer krummen Linie liegt schon das Streben nach einem Zentrum, aber es wäre ein vergebliches und fruchtloses Unternehmen, diese Zentripetalität genau angeben zu wollen, das will sagen, ausfindig zu machen, wo, in welchem Punkte die zentrale Aspiration der Krümmung eigentlich stecken mag. In keinem Punkte der Krümmung kann die Zentripetalität enthalten sein, denn dem Punkte als solchen ist es gar nicht anzusehen, ob er einer krummen oder geraden Linie angehört. Die Zentralität läßt sich nachempfinden, aber nicht äußerlicherweise bestimmen. Von einer derartigen unfixierbaren Zentralität ist der ganze Inhalt des individuellen Lebens getragen. Es ist eine fortwährend fließende Beweglichkeit, die sich sehr gut nacherleben läßt, die aber sofort erstirbt, sobald wir den Versuch machen, sie in Bezug auf eine Maxime zu bestimmen, ebenso wie die Krümmung zu einer geraden Linie erstarrt, sobald wir den einen Punkt der ersteren mit einem nächsten anderen derselben Linie in Verbindung setzen.

Aus der kreisförmigen Geschlossenheit des persönlichen Lebens folgt mit Notwendigkeit seine Unbestimm- und Unfixierbarkeit, wir meinen damit das notwendige Mißlingen aller Versuche, das persönliche Leben des Individuums irgend welchem Urteile zu unterwerfen, das von einem außenstehenden Beobachter von außen her an dieses Individuum herangebracht wird. Was wir auch über das psychologische und logische Wesen des Urteils sonst denken mögen, soviel steht jedenfalls fest, daß das Objekt des Urteils irgendwie bestimmt und fixiert werden muß, ehe es in den Prozeß des Urteilens eingeht. Die inneren Tendenzen des persönlichen Lebens lassen sich aber ebensowenig bestimmen und fixieren, wie der schöpferische Schwung, der der Bildung einer Kurve zugrunde liegt. Diese Unfaßbarkeit des persönlichen Lebens wollen wir übrigens auf anderem, mehr konkretem Wege dem Bewußtsein des Lesers näher bringen. Der fixe Punkt kann gewissermaßen als die Grenze der Bewegung angesehen werden und entsteht naturgemäß jedesmal, wenn zwei Bestrebungen materieller Natur von gleicher Stärke und entge-

gengesetzter Richtung miteinander zusammentreffen und sich gegenseitig hemmen. Diese allerdings relative Hemmung der Bewegungsäußerungen, die auf dem Gebiete der physischen Energien zu den alltäglichen Erscheinungen gehört, bleibt für die Sphäre der rein seelischen Mächte ebenso naturgemäß ausgeschlossen. Denn wenn es allerdings Tatsache ist, daß das eine individuelle Willenszentrum durch das andere verhindert werden kann, sich in äußere Bewegungen und Handlungen zu entladen, so bleibt es doch eine nicht minder feststehende Tatsache, daß ersteres damit nicht aufhört zu wollen, und zwar in derselben absoluten Weise wie früher. Wollen aber, das ist das physische Gegenstück zur physischen Bewegung, und diese physische Bewegung entschlüpft naturgemäß allen Schranken und Fesseln, die von außen her an sie herangebracht werden. Weil die psychische Energie erfahrungsgemäß in ebenso unbegreiflicher wie fataler Weise an die materielle gebunden ist, so kann hier die zweifache Erscheinung beobachtet werden: während das individuelle Willenszentrum einerseits das Schicksal aller materiellen Energien teilt, bewahrt es doch anderseits sein zentrales Streben unversehrt. Daher der Unterschied zwischen Macht und Wert: Der Begriff der Macht geht von dem des physikalischen Gleichgewichts aus und bezeichnet den Grad des Kraftüberschusses, der nötig ist, um eine Bewegung einzuleiten und sie in der Richtung der intensiveren Energie weiterzuführen. Was den Begriff des Wertes anbetrifft, so fällt es allerdings schwer, seine positiven Merkmale mit Bestimmtheit anzugeben, wiewohl es keinem Zweifel unterliegen kann, daß durch ihn etwas ganz Bestimmtes gemeint wird. Und zwar wird durch ihn vor allem der genaue Gegensatz zur physikalischen Energie gemeint. Er besagt vor allem, daß überall da, wo es sich um ein individuelles Willenzentrum handelt, wir es mit einer absoluten Beweglichkeit zu tun haben, die durch keine andere Gegenbewegung in ihrem Fluß gehemmt zu werden vermag. Genauer besehen, enthält der Begriff des Wertes den der Absolutheit.

Darin ist unseres Erachtens der philosophische Kern der Vergebung erhalten, die in der von allen historischen Zu-

taten gesäuberten christlichen Anschauung eine so eminente Rolle spielt. Diese Idee bringt keineswegs einen positiven Inhalt zum Ausdruck; sie besagt bloß, daß überall da, wo die lebendige Person im Spiel ist, kein Urteilen und Verurteilen am Platze ist, daß alle meine Urteile sich auf diese Person naturgemäß nicht anwenden lassen. Sie bedeutet bloß, daß all mein Urteilen und Verurteilen den geistigen Kern der lebendigen Person gar nicht zu treffen vermag, aus dem einfachen Grunde, daß die lebendige Person niemals Objekt und folglich niemals Objekt eines Urteiles werden kann. Dadurch, daß mein Wille über diese oder jene Person den Stab bricht, sie verurteilt und verdammt, hört doch der Wille der verurteilten Person nicht auf zu wollen, wenn aber der Wille dieser fremden Person durch den Machtspruch meines Urteils nicht zum Stillstand gebracht werden kann, so ist es nicht geschehen, und alles bleibt wie zuvor. Ich muß vergeben, weil ich überhaupt nicht verurteilen kann, oder richtiger gesagt — die christliche Vergebung ist nichts anderes als der Ausdruck für das Verzichtleisten auf das Verurteilen. Nur wenn die Person aus eigenem Antriebe sich in ein Urteil fügt, kann von der Beeinflussung ihrer seitens des Urteilenden gesprochen werden. Die christliche Anschauung greift bedeutend tiefer als das bloße künstlerische Nachempfinden, das Sich-Hineinleben in den Geist der fremden Person, aber immer noch nicht tief genug, um aus einem rein künstlerischen Betrachtungskreise ganz herauszugehen. Das Problem der einzelnen geistigen Person in ihrer Gegensätzlichkeit zu ihrem bloß physischen Sein wird hier mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Präzision und Schärfe erkannt, das Problem des Persönlichen als solchen dagegen in seiner Gegensätzlichkeit zum Natürlichen als solchem ist hier noch in völliges Dunkel gehüllt. Der Schnitt, der hier zwischen Person und Sein gemacht wird, ist, bildlich gesprochen, nicht transversaler, sondern longitudenaler Art, er hebt jedesmal von neuem mit der einzelnen Person an, bleibt immer bei derselben stehen und umfaßt nicht mit einem einzigen kräftigen Griff alle möglichen persönlichen Willenszentren. Solange

aber das Moment des Persönlichen aus dem undifferenzierten Chaos des passiven indifferenten Seins nicht herausgegriffen und als ein selbständiges Prinzip für sich hingestellt wird, solange nicht die beiden Momente, das des Persönlichen und das des Seins, in ihrer absoluten Gegnerschaft erkannt werden, solange die Sympathie mit der fremden Person nicht in eine Forderung ausmündet, so lange wird die ethische Tendenz aus dem Stadium der bloß künstlerischen Betrachtungsweise nicht herausgehen. Sympathie liegt ja an der Wurzel alles künstlerischen Empfindens, aber diese Sympathie schließt ja die Liebe zu den bösen, zerstörenden Mächten der Natur nicht aus, die immer auf dem Sprunge sind, das Persönliche zu verschlingen. Auch die christliche Anschauung zeigt eine ganz deutliche Neigung zu einer derartigen künstlerischen Passivität und Indifferenz. Man beginnt damit, sich in das Leben der fremden Person hineinzufühlen, sich jeder Beurteilung ihrer Lebensäußerungen zu enthalten und endigt damit, mit dem Bösen Frieden zu schließen und seine Anmaßungen anzuerkennen.

Nicht ohne Absicht legten wir immer den Nachdruck auf den reinen Gehalt der christlichen Idee in seiner Unabhängigkeit von allen kulturellen Ingredienzen, die sich im Verlaufe der Entwicklung um den Kern des Christentums angesammelt haben. Dieser Kern aber liegt in den Lehren des Evangeliums klar vor aller Augen. Von all den verschiedenen theologischen Ausgestaltungen und Verunstaltungen der christlichen Grundlehren dagegen haben wir überall Abstand genommen, da sie uns mit dem ursprünglichen Wesen des Christentums nicht zu harmonieren schienen. Noch weniger konnten wir auf all jene verkehrten Gedankenbildungen und Theorien Bezug nehmen, die aus der widernatürlichen Verbindung der christlichen Idee mit den staatlichen Institutionen entstanden sind. An der Fratze des Christentums hatten wir nicht das geringste Interesse, sondern einzig und allein an seinem wahren Gesicht, dessen dominierenden Zug wir möglichst getreu zu erfassen und zu fixieren bestrebt waren. Und diesen Zug erblickten wir in der eifrigen Tendenz der christlichen Idee, das persönliche Leben des Indivi-

duums immer im Flusse zu halten, ihn nicht durch von außen kommende Maximen und Urteile in seinem freien Lauf zu hemmen, sondern durch ein schmiegsames Verstehen sich mit ihm zu verschmelzen zu suchen. Daher mußte die christliche Idee den Akt des Verurteilens, ja des Beurteilesn überhaupt ausschalten. Jedes Verurteilen ist ein Verantwortlichmachen für ein bereits Geschehenes oder gegenwärtig Geschehendes, jedes solche Verantwortlichmachen aber will das Leben der Person an irgend einem Momente in der Zeit festnageln, indem es die Person zu einem Objekte, zu einer Materie des Urteils erstarren läßt. Dagegen sträubt sich die christliche Idee. Wer wird wohl den Mut haben zu bestreiten, daß eine derartige Auffassung vom Wesen der Persönlichen ein ungeheurer Gewinn und ein Fortschritt ist?

Wir sehen aber in diesem ewigen Mitfließenwollen eine vorwiegend künstlerische Tendenz, die ebenfalls ausschließlich von Mitempfinden und Miterleben beseelt wird. Wir finden, daß es eine rein künstlerische Art ist, sich vom Strome des Persönlichen tragen zu lassen, ohne sich dabei zu fragen, wo er hinaus will, und welche Zwecke er verfolgt. Und wir meinen, daß dieses Mitfließen wohl einen Zweck und eine Aufgabe habe, die Aufgabe nämlich, alle individuell vereinzelten Ströme zu einem einzigen mächtigen Strom zu vereinigen, um ihn gegen den des blinden Naturgeschehens zu wenden. Die Vorstellung von einer derartigen Aufgabe vermissen wir in der christlichen Anschauung, und wir müssen auf das alte Testament zurückgreifen, un die ersten Anzeichen einer solchen zu entdecken.

Natürlich dürfen wir in der ursprünglichen Konzeption des antiken Judentums den vollständig ausgereiften Begriff der moralischen Forderung nicht suchen. In dieser ursprünglichen Konzeption wird ein vollendetes, abgeklärtes System der Moral ebensowenig zu finden sein, wie in den Lehren des Evangeliums eine deutlich ausgeprägte künstlerische Weltanschauung. Aber die Bausteine zu einem solchen System sind sicherlich dort enthalten. Und vor allem sind es die Be-

griffe der Forderung, der Aufgabe und des Kampfes, die unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich lenken. Daß in den Vorstellungen der jüdischen Antike nicht die einzelne Person als solche, sondern der Begriff der Nation als Ganzes eine zentrale Stellung einnimmt — dieser Umstand darf uns bei unseren Betrachtungen nicht sonderlich stören. Wissen wir doch, daß dem antiken Denken überhaupt der Begriff der Gruppe bei weitem geläufiger und vertrauter ist als der der einzelnen Person mit all ihren individuellen Aspirationen und Willensbestrebungen. Übrigens läßt sich alles, was von der ganzen Nation als solcher gedacht und konzipiert wird, sehr leicht auf das einzelne Individuum übertragen. Aus einer derartigen Übertragung von dem Ganzen auf das einzelne, von der Gesamtheit auf die Person sind die christlichen Grundbegriffe der Schuld, Sühne und Erlösung entstanden. Wichtig für uns in diesem Zusammenhange ist der ideale Inhalt, der in den Begriff der Nation hineingelegt wird, und dieser Inhalt weist auf solche Tendenzen hin, die eine wahrhaft universelle Bedeutung erlangen. Vor allem ist es die Tendenz, den Menschen aus seiner Versenktheit in das Sein der äußeren Natur herauszulösen, die hier besonders scharf hervortritt. Die äußere Natur spielt überhaupt in den Anschauungen des antiken Judentums eine recht nebensächliche und subalterne Rolle. Nicht zu herrschen über den Menschen ist sie da, sondern umgekehrt, um zu dienen. Die Suprematie des persönlichen Moments, seine Selbständigkeit gegenüber dem natürlichen Faktor wird auf diese Weise proklamiert und zu gleicher Zeit die Bahn vorgezeichnet, in der sich der menschliche Geist zu entwickeln hat. Es ist schon längst bemerkt worden, daß geschichtliche Betrachtungen das Denken des antiken Judentums und ganz insbesondere das des Prophetentums stark in Anspruch nehmen. Dieses Interesse an den Schicksalen des Menschen, die Eingestelltheit auf das Moment des Persönlichen, diese Abgestimmtheit auf das Wohl und Wehe des menschlichen Lebens — dies alles ist gewiß keine zufällige Erscheinung. Es zeugt von einem Geiste, dem der bewußte Wille der Person bei weitem mehr gilt, als der blinde Wille der äußeren Natur, der den ersteren zu ver-

schlingen strebt. Zum erstenmal erlangt das Moment des Willens in der Welt der Antike diese einschneidende und ausschlaggebende Bedeutung. Es ist eine bewährte psychologische Erkenntnis, die zu den festesten Befunden der Wissenschaft gezählt werden darf, daß der eigentliche Wille im Unterschied von bloßem Trieb erst mit dem Momente entsteht, wo die Person sich vor einer Wahl sieht, und das Bewußtsein dieser Person in dem Prozesse des Wählens begriffen ist. Und das Moment der Wahl steht im Mittelpunkte des jüdischen Denkens. Die Gesamtheit hat sich aus freien Stücken ihren Gott gewählt und damit ihren freien Willen kundgetan. Dieser Wille geht seine eigenen Wege, die sich von denen der äußeren Natur in radikaler Weise unterscheiden.

Aber jede Wahl führt eine Aufgabe mit sich. Die geistigen Vertreter der jüdischen Antike stellen den einzelnen Menschen der Gruppe vor gewisse sittliche Forderungen, die sich in den ersten Entwicklungsstadien auf rein völkische Ziele beziehen mögen, die sich aber nach und nach von der Befangenheit in nationalen Interessen emanzipieren und auf die einzelne Person übertragen werden. Das antike Judentum bekundet ein reiferes Verständnis für die menschliche Natur, als es mit dem späteren Christentum der Fall ist. Es versteht, daß man der bodenlosen Verlogenheit und Verdorbenheit dieser Natur gegenüber wirksamere Waffen handhaben muß, als eine bloße Predigt der Liebe. Es steckt gewiß ein harter, pessimistischer Zug darin. Aber von diesem Zuge muß jede echte Moralität getragen werden. Es ist ein großzügiger, hoher moralischer Sinn, der sich in den Worten kundgibt: Und Gott bereute, daß er den Menschen geschaffen hatte. So haben die Verfasser der Sündflutlegende die moralische Forderung verstanden. Nicht anders die Propheten. Übrigens haben wir diesen glatten Optimismus, den eine morsche und entartete Judenheit den antiken Anschauungen des Judentums andichten will, dort nirgends entdecken können.

Es liegt uns daran, die echten Züge Israels zu fixieren; die Fratze Israels geht uns hier nichts an. Welches sind nun die echten Züge? Forderung, Aufgabe und Kampf. Nur diese ursprüngliche Entzweiung vermag erst die wahre Verein-

heitlichung herbeizuführen. Der vereinheitlichende Gedanke des antiken Judentums hat eine rein soziale, keine kosmologische Grundlage. Die einzelnen Individuen sind in einer gemeinsamen psychischen Substanz verankert, die von der äußeren Natur grundsätzlich unterschieden sind. Daß eine bestimmte Gemeinschaft ursprünglich zur Trägerin dieser Substanz gemacht wird, darf uns, wie bereits oben gesagt, nicht irreleiten. Wir können deutlich beobachten, wie das Denken des Judentums Schritt für Schritt diese Substanz verallgemeinert, universalisiert und auf dem Wege ist, ihr die richtige Bedeutung zu verleihen. Wir dürfen uns nicht von dieser oder jener historisch bedingten Anschauung leiten lassen, sondern müssen den philosophischen Kern aus der historischen Umhüllung herausschälen. Der philosophische Sinn der christlichen Idee hat sich uns als ein vorwiegend künstlerartiges Mitgehen mit der Person, der philosophische Sinn der jüdischen als eine strenge Forderung an diese Person herausgestellt.

Vom Messianismus.

Die monistische Geistesrichtung des antiken Bewußtseins, die die menschliche Psyche von Anfang an unter den Gesichtspunkt der natürlichen Tatsächlichkeit stellte, mußte auf dem Gebiete der seelischen Äußerungen und Reaktionen jenen unversöhnlichen Dualismus zwischen Wollust und Schmerz, Freude und Kummer, Angenehm und Unangenehm besonders unterstreichen, der für die Welt- und Lebensanschauung der gesamten Antike in so hohem Grade charakteristisch ist und dem modernen Begriffe von der durchgängigen Einheitlichkeit aller seelischen Manifestationen und ihrer gegenseitigen Durchdringung so lange hemmend im Wege stand. Die unmittelbare Beobachtung der äußeren Geschehnisse, die jedes natürliche Faktum in seiner schlichten Gegebenheit vertrauensvoll hinzunehmen geneigt ist, mußte auch bei der Gegebenheit der seelischen Erscheinungen stehen bleiben, mußte sich ebenfalls an alle die Gegensätzlichkeiten

und Dualitäten halten, in denen das einheitliche Leben der menschlichen Seele gebrochen wird, ohne den Versuch zu machen, jenen tieferen Urgrund aufzufinden, in dem sich alle noch so gegensätzlichen Äußerungen des Seelenlebens verwurzeln. Der Gedanke von der geschlossenen Einheitlichkeit des gesamten Universums, wo alle Dinge miteinander aufs engste zusammenhängen, vermochte sich erst in jenem recht späten und ausgereiften Stadium herauszubilden, wo das menschliche Denken von seiner Befangenheit in die Äußerlichkeit der Natur sich zu befreien beginnt und der geschärfte Blick sich bereits auf das innere Weben des seelischen Lebens richtet. Wir können dies besonders an jener gährenden, zukunftsschwangeren Epoche der sogenannten Renaissance deutlich beobachten, denn diese große, glänzende Epoche stellt im Grunde eine definitive Abrechnung mit dem Denken der gesamten Antike dar. Der naturwissenschaftliche und philosophische Monismus, der sich in dieser Epoche geltend macht, ist von dem monistischen Denken der antiken Welt grundsätzlich verschieden. Die monistische Denkweise der Antike wurzelte in dem Gefühle der nackten Tatsächlichkeit und das will sagen, daß wenn der Mensch der Antike monistisch dachte und fühlte, es lediglich an einem gewissen Mangel an geistiger Perspektive lag, an dem Umstande nämlich, daß der Mensch der Antike sämtliche Geschehnisse der äußeren und inneren Natur in einer einzigen Ebene zu sehen gewohnt war, das Eine neben dem Andren, und er infolgedessen jedem Dinge die gleiche Stellung in seinem eigenen Gesichtsfelde zuwies. Die philosophischen und wissenschaftlichen Bestrebungen modernerer Zeiten weisen in mehr als einer Beziehung eine frappante Ähnlichkeit mit dem antiken Denken auf, ja manche Richtungen des modernen Denkens können geradezu als direkter Rückfall in antike Anschauungen bezeichnet werden. Wir haben nur an Mach zu erinnern, der das Ich vollständig ausgeschaltet wissen und die Geschehnisse des persönlichen Lebens neben die der äußeren Natur stellen will. Es gibt nur Elemente und ihre Beziehungen, d. h. es gibt nur Tatsachen und ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander. Ganz anderer Art war der naturwissenschafliche Monismus eines

Giordano Bruno, der das gesamte Universum in der Gestalt eines innerlich gegliederten und zusammenhängenden Ganzen faßte, ganz anders war der philosophische Monismus eines Nicolas Cusanus beschaffen, der den bahnbrechenden Gedanken von dem Zusammenfallen der Gegensätze mit einer bisher ungeahnten Prägnanz aussprach, einen Gedanken, der dem antiken Denken in dieser scharfen Formulierung fremd war, wenn man zu der Antike den Begründer des Neuplatonismus Plotin nicht rechnen will, der bereits an dem Ausgange dieser stand. An diesen Beispielen sieht man deutlich den Versuch das Innenleben der Persönlichkeit auf das Ganze der Natur zu übertragen. Und dieses Innenleben wird nicht mehr in einer Ebene mit der äußeren Natur gesehen, sondern der geschärfte Blick beginnt zu beachten, wie ersteres von der letzteren sich scharf und deutlich abhebt. Diesem Gedanken von dem Zusammenfallen der Gegensätze, der später bei Spinoza eine so hervorragende Rolle in seiner Konzeption des Substanzbegriffes spielte und noch später bei Hegel den Lebensnerv seiner metaphysischen Spekulationen bilden wird, haben wir nicht ohne Absicht eine bahnbrechende Bedeutung zugemessen, da ihm auf philosophischem und metaphysischem Gebiet, in einer gewissen Beziehung natürlich, dieselbe Stellung zukommt, wie dem kopernikanischen Weltbild auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, das nebenbei bemerkt, ungefähr um die gleiche Zeit entworfen wurde. In demselben Maße, wie das kopernikanische Weltbild aller unbefangenen Sinnesanschauung zuwiderläuft, in demselben Maße widerspricht dieser Gedanke von dem Zusammenfallen der Gegensätze allem unbefangenen Denken, das in dem Satze des Widerspruchs verwurzelt ist. Ein derartiger Gedanke konnte unmöglich in einem auf die augenscheinliche Tatsächlichkeit eingestellten Geiste aufkommen, da die Spaltung in Gegensätze dieser Tatsächlichkeit zugrunde liegt. Solche Gedanken müssen ihre lange Vorgeschichte haben, es mußte vorerst der Boden für die Betrachtung vorbereitet werden, daß die menschliche Seele nicht restlos in der Natürlichkeit aufgeht, und daß sie trotz ihrer Gebundenheit an die letztere, wohl aus sich selber eine eigene Gesetzlichkeit entfalten kann.

Man muß das Neue an diesem ganzen Begriff sich klar und voll vergegenwärtigen, um ihn nicht mit jenen Gedankenbildungen des antiken Bewußtseins zu verwechseln, in deren Mittelpunkte ebenfalls die Vorstellung vom Zusammenfallen der Gegensätze sich befand. Daß es irgendwo in der Welt einen Punkt geben mag, der die Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu einer einzigen Einheit verbindet — dieser Gedanke dämmert uns bereits in den religiösen Philosophemen der uralten Inder der Rygwedahymnen auf. Aber erst die Inder der Brahmanenperiode haben diesem Gedanken die nötige Präzision und Schärfe verliehen. Der philosophische Scharfblick dieser indischen Weisen hat zuerst erkannt, daß der unausrottbare Gegensatz zwischen Erkennendem und Erkanntem, der die unverrückbare Grundlage jeder Erkenntnistheorie bildet, diese Spaltung des Seienden in ein erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt — daß dieser fundamentale Gegensatz in dem inneren Wesen des Atman ausgeglichen wird, und daß mithin der Atman dasjenige Wesen im Universum darstellt, bei dem Erkennen und Erkanntwerden nicht auf zwei voneinander gesonderte Momente entfallen, sondern ein einziges Moment von absoluter Einheitlichkeit bilden. Das Denken des Parmenides scheint sich ganz in derselben Richtung zu bewegen. Auch Parmenides erkannte, daß die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden ausschließlich unserer Sinnesanschauung entstammt, wohingegen das wahrhaft Seiende eine einzige in sich ungeteilte Einheit ausmacht. Und so könnte es auf den ersten Blick den Anschein haben, daß dieser ganze Gedanke von dem Zusammenfallen der Gegensätze, dem wir eine bahnbrechende Bedeutung zugemessen haben, in Wirklichkeit bereits von dem Denken der grauen Vorzeit vollauf antizipiert wurde. Allein man muß dabei die kardinale Differenz, die diese Begriffe der grauen Antike von denen der neu anbrechenden Periode in unverkennbarer Weise sondert, beileibe nicht aus dem Auge lassen, wenn man einmal dazu kommt, diese von uns berührten Konzeptionen des neuen Denkens mit den verwandten des antiken zu vergleichen. Man muß dabei den Umstand nicht außer acht lassen, daß sowohl die indische, wie die frühgriechische An-

tike der Vorstellung von dem Zusammenfallen der Gegensätze nur unter e i n e r Bedingung in ihrem Bewußtsein Raum zu geben vermochten, unter der Bedingung nämlich, daß die ganze Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit des realen Seins nur auf Täuschung und Illusion beruhe, daß sie mithin diese ganze gegebene reale Wirklichkeit für null und nichtig erklärt, und daß sie den menschlichen Geist vor die Alternative stellt, entweder die empirische Realität vollständig aufzugeben oder wohl bei den empirischen Gegensätzen stehen zu bleiben. So haben die indischen Weisen aus der Brahmanenperiode die empirische sicht- und greifbare Welt für den Schleier der Maja, und Parmenides die Vielheit und die Bewegung für ein Nichtseiendes ausgegeben. Daß aber die Gegensätzlichkeit sehr wohl sich neben der Einheitlichkeit zu behaupten vermag und die letztere gar nicht auszuschließen braucht, und daß mithin beide Reihen ruhig nebeneinander einhergehen können — diesen Gedanken vermochte das philosophische Denken der Antike bei all seiner durchbohrenden Schärfe nicht zu fassen, denn dazu fehlten ihm die historischen Voraussetzungen, die erst das Christentum mit sich brachte und die wir später unten berühren werden. So und nicht anders gestaltet sich die Situation bei dem Vorläufer von Spinoza und Hegel, dem gewaltigen Denker der Frührenaissance Nicolaus Cusanus, dem die Gegensätzlichkeit in demselben Grade real und wirklich wie die Einheitlichkeit ist und dem sich die empirische Welt keineswegs zu einem bloßen Schein deshalb verflüchtigt, daß er alle empirische Unschiedlichkeit in einem einzigen Brennpunkt wieder ausgleicht. Noch klarer können wir dies an Spinoza beobachten, bei dem die in sich ungeteilte Substanz durch die unendlichen Verkettungen der einzelnen Modi hindurchwirkt, und das Eine wie das Andere gleich real und wirklich ist, oder richtiger ausgedrückt, bei dem die Gegensätzlichkeit der empirischen Welt nur eine Gebrochenheit der Substanz darstellt. Aber erst Hegel bringt diesen Gedanken zu vollem Austrag, denn Hegels philosophische Tat bestand vielleicht einzig und allein darin, daß er das dynamische Prinzip seiner Dialektik in die Statik des spinozistischen Substanzbegriffes hinein-

getragen hat: die Beweglichkeit des Werdens besteht nicht neben dem Sein, sondern macht erst das Wesen des Seienden aus. Natürlich hat die Scholastik in ihren unaufhörlichen Bemühungen, die Beschaffenheit der Gottheit möglichst präzis zu definieren, dieser im Grunde ihres Wesens dualistischen Konzeption von der absoluten Einheitlichkeit der göttlichen Substanz neben der auseinandergerissenen Mannigfaltigkeit der empirischen Welt mächtig vorgearbeitet, so daß Nicolaus Cusanus nur die philosophischen Konsequenzen einer subtilen jahrhundertelangen Gedankenarbeit zu ziehen hatte, um zu seinen Ergebnissen zu gelangen. Die Idee, von der die Scholastik, vielleicht unbewußterweise, in ihren metaphysischen Bestrebungen geleitet wurde, war die der Inkongruenz zwischen Gott und Welt. Für den scholastischen Denker stand es im vorhinein nagelfest, daß alles, was sich von der empirischen Welt aussagen läßt, auf die göttliche Natur unmöglich passen kann, daß also das Wesen Gottes in einer ganz anderen Richtung zu suchen sei, und daß mithin die üblichen Methoden, die behufs Auffindung der göttlichen Attribute möglicherweise angewendet werden könnten, hier völlig versagen müssen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" — dieser evangelische Ausspruch, der ursprünglich gewiß eine rein ethische Bedeutung besaß, erhielt in der Scholastik eine vorwiegend theoretische Wendung und wurde, vielleicht unbewußterweise, dahin ausgelegt, daß die Natur Gottes aller empirischen Bestimmungen spotte, und daß man hier einen ganz anderen Maßstab anlegen müsse. Da man vorläufig keinen positiven Anhaltspunkt hatte, suchte man sich durch Umschreibungen abzuhelfen und der Natur des göttlichen Wesens auf dem Wege der Entgegensetzungen näher zu kommen. Die empirische Welt ist in sich geteilt und auseinandergerissen — das göttliche Wesen in sich ungeteilt und einheitlich: in der empirischen Welt hängt jede Manifestation nur äußerlich mit der anderen zusammen — die einzelnen Manifestationen des göttlichen Wesens fließen derart ineinander, daß jede von ihnen den Ausdruck für alle anderen darstellt; in der empirischen Welt bringt jede Differenzierung und Gliederung notwendig irgend welche Spaltung mit sich

— beim göttlichen Wesen schließt die vollständige Differenzierung und Gliederung die absolute Einheitlichkeit nicht aus, kurz man suchte der empirischen Welt eine anders geartete mit entgegengesetzten Merkmalen entgegenzuhalten. Allein dieser Dualismus zwischen Gott und Welt hätte schwerlich diese festen Wurzeln im Geiste des neueren Menschen fassen können, wenn nicht das Christentum die psychologische Voraussetzung mit sich gebracht hätte, ebenso wie umgekehrt die Versenkung der Gottheit in die Welt der empirischen Erscheinungen beim antiken Menschen nur eine Spiegelung seiner besonderen psychischen Konstellation darstellte. Dem antiken Menschen lagen die seelischen Gegensätze neben den äußerlichen in einer einzigen Ebene, ohne ineinander überzugehen. Lust war Lust und Leid war Leid, ebenso wie rot rot und grün grün blieb, keine Brücke führte je von dem einen zum anderen. In diese an sich sehr natürliche Anschauung schlug das Christentum eine furchtbare Bresche durch die völlig neue und dem ganzen antiken Denken fremde Auffassung von der Natur des Leides.

Durch die neue Deutung, die die christliche Anschauung dem Affekte des Leides gegeben hatte, stellte sie alle Begriffe und Vorstellungen des antiken Menschen geradezu auf den Kopf. Zum erstenmal in der Geschichte bekam der antike Mensch zu hören, daß weit entfernt davon die menschliche Seele zu verunglimpfen und in ihrem Werte herabzusetzen, Leid an sich eher dazu beiträgt, die Seele zu erhöhen und in ihrem Werte zu steigern. Der Mensch der Antike, der bisher der festen Überzeugung lebte, daß nicht nur die menschliche Physis am Leide Schaden nehme, sondern daß auch der menschliche Geist dadurch beeinträchtigt werde, bekam zum ersten Male den Gedanken von der Heilsamkeit des Leidens zu hören, und dieser Gedanke mußte auf sein Gemüt den Eindruck eines gewaltigen Paradoxon machen. Für das ganze Denken des antiken Menschen ist es in höchstem Grade bezeichnend, daß er einen biologischen Unwert mit einem moralischen schlankweg identifizierte, und daß ihm alles das, was den freien Lauf des physischen Lebens hemmte, sich auch für die moralische Struktur des menschlichen

Geistes schädlich erwies. Die antiken Kulte stellen die Wollust in den Dienst der Gottheit, weil der Mensch der Antike von dem natürlichen Standpunkt ausging, daß die intensivste und höchste physische Lust den Menschen der Gottheit näher bringen müsse, weil er eben die Gottheit nicht nur als das höchste, sondern auch als das glücklichste Wesen der Schöpfung betrachtete. Alle diese Gedankengänge treffen wir später bei Spinoza wieder, der von allen neueren Denkern dem Geiste der Antike am nächsten steht. Was aber den Menschen der Antike besonders befremden und verletzen mußte, ist der Umstand, daß die christlichen Anschauungen nicht nur an seinen moralischen, sondern auch an seinen ästhetischen Überzeugungen zu rütteln begannen. Das Leid an sich war für den antiken Menschen etwas Häßliches, das nur in einer künstlerischen Darstellung sich von seiner Häßlichkeit zu reinigen vermöchte. Nun aber entdeckte das Christentum in dem leibhaftigen Leid einen unversiegbaren Born von Schönheit und Anmut, ja, das Christentum verstieg sich so weit, daß es in dem leibhaftigen Leide Momente der Freudigkeit und der Lust erblicken wollte, was das Fassungsvermögen des antiken Menschen vollends überstieg. Das antike Denken in seinen höchsten Manifestationen suchte auf alle erdenkliche Weise dem Leide zu entrinnen, da es aber an der polaren Gegensätzlichkeit von Lust und Leid festhielt, blieb ihm nur ein Ausweg offen: die menschliche Psyche zu der zwischen diesen beiden Polen liegenden Indifferenzlinie hinübergleiten zu lassen, d. i. die menschliche Psyche abzuhärten und gegen Lust und Leid gleichgültig zu machen: Zynik und Stoizismus bei den alten Griechen, Sannyâsa und Joga bei den alten Indern — sie arbeiten alle darauf hin. Niemals aber war es dem antiken Denken eingefallen, in dem leibhaftigen Leide selber das Freud- und Lustvolle zu suchen.

Und so wurde vom Christentum die Bahn vorgezeichnet, auf der sich das spätere abendländische Denken bewegen wird. Dasselbe Leid, das dem gesamten Denken der Antike als eine vom physischen, moralischen und ästhetischen Gesichtspunkte minderwertige Erscheinung galt, wurde vom Christentum zu einem hohen Werte erhoben. Das Christen-

tun stellte den menschlichen Geist unter einen Gesichtswinkel der Betrachtung, von dem aus gesehen die schroffsten Gegensätze des seelischen Lebens zur Deckung gebracht werden. Das Problem des Leides wurde vom Christentume auf eine für die Antike überraschende Weise gelöst. Um dem Leide zu entrinnen, sei es ganz und gar nicht nötig, die Seele in der Weise abzustumpfen, wie es die Zyniker, der Stoizismus und die alte indische Askesis gelehrt haben. Vielmehr gelte es die Sensibilität der Psyche dermaßen zu verfeinern und zu verschärfen, daß sie für die im Leide enthaltenen freudigen Momente empfänglich wird. Denn das Leid ist nicht verwerflich, sondern umgekehrt, es ist heilig — so lautete die vom Christentum ausgegangene neue Devise. Der Begriff der Heiligkeit aber schloß alle anderen Werte in sich ein, denn das Heilige ist auch schön und edel, und was den Geist adelt, muß früher oder später auch den Leib adeln.

Die christliche Askesis, die auf die Niederhaltung des Leibes hinzielte, liegt nicht im Wesen des Christentums als solchen und stammt aus einer ganz anderen Wurzel.

Natürlich konnte ein solches Paradoxon nicht so ohneweiters im menschlichen Geiste aufkommen und mußte seinerseits einer ebenso paradoxalen Voraussetzung entstammen, und diese Voraussetzung bestand in einer besonderen Auffassung von der Gottheit. Daß die Gottheit in Menschengestalt auf Erden wandelte — dieser Gedanke war dem antiken Menschen sehr geläufig, der sehr oft menschliche heroenhafte Gestalten zum Rang der Götter erhob. Daß die Gottheit kämpfen und mitunter viel Mißgeschick und Leiden ausstehen mußte — dies harmonisiert ebenfalls durchaus mit der polytheistischen Form der antiken Religionen, wie es der Osiris-Mythos in Ägypten und der Dionysos-Mythos in Hellas zeigen. Aber dieses Mißgeschick und dieses Leiden müssen ebenfalls von Göttern ausgehen, die den betreffenden Gott aus Rache, Neid oder Zorn anfeinden und bekämpfen. So wurde Osiris von seinem Bruder Typhon in 14 Stücke zerrissen, so wurde Zeus von den bösen Titanen ebenfalls zerrissen und verschlungen. Daß aber eine Gottheit durch Menschenhand leiden und sterben mußte, dies zuzugeben

hieße viel von der antiken Denkweise verlangen. Aber das eben hat dem Affekte des Leidens den glorreichen Nimbus verliehen, das eben hat einer menschlichen Schwäche den Stempel der Göttlichkeit aufgedrückt, denn wie konnte das Leiden die menschliche Seele in irgend welcher Weise entwürdigen, wenn die Gottheit selber unter Menschenhand litt? In dem Entwicklungsgange des menschlichen Geistes markierte allerdings der christliche Mythos einen Schritt von unermeßlicher Bedeutung, da er eine totale Umwälzung in die bisher so geläufigen Begriffe und Vorstellungen hineintrug und eine der radikalsten Umwertungen aller Werte nach sich zog. Aber ob dieser Schritt als ein Fortschritt im ethischen Sinne zu bezeichnen sei — das bezweifeln wir sehr, ja wir wagen sogar die Behauptung aufzustellen, daß bei all der gewaltigen seelischen Vertiefung, die die Verschiebung des antiken Gesichtspunkte mit sich brachte, dieser Schritt in rein moralischer Beziehung eher hemmend wirkte. Indem nämlich der christliche Mythos das Leiden durch die göttliche Weihe für heilig und folglich auch für vollkommen und unantastbar erklärte, brach er diesem Affekte jene starke, scharfe Spitze ab, die den menschlichen Geist zu immer vehementerem, unbändigerem Trotz anspornt, er tötete im Leid jenen gefährlichen, zugleich aber heilsamen Gährungsstoff, der die menschliche Seele in wachsamer Spannung hält, und machte aus einem im Grunde seines Wesens dynamischen Prinzip ein stationäres und ruhendes. Da das Leiden einmal an dem göttlichen Leibe und an der göttlichen Seele haftete, so wurde es für das fromme Gemüt zu einem kostbaren Kleinod, das man von jeder profanen Berührung fern zu halten hatte. War es da am Platze von einer Überwindung des Leides zu reden, wo sich die Gottheit selber diesem Leide freiwillig preisgab und ziemt es sich nicht eher das Beispiel Christi nachzuahmen und sich dem Leide aus freien Stücken zu unterwerfen? Über das fromme Gemüt bekam das Leid eine wahrhaft faszinatorische Gewalt; von ihm konnte sich der wahrhaft Fromme nicht mehr abwenden, und je mehr er in dasselbe hineinschaute, desto tiefer und unrettbarer versank er darin. Und so entstand der Typus des christlichen Heiligen, dessen

seelische Struktur für das Verständnis der christlichen Stimmung von entscheidender Bedeutung ist. Der christliche Heilige und Märtyrer ist keineswegs dieser unverbesserliche Asket als den ihn Nitzsche seinerzeit hingestellt hat, welch letzterer bei all seiner Genialität und wunderbarem psychologischen Spürsinn für religiöse Dinge einmal nicht das richtige Organ besaß. Allerdings ist der christliche Heilige auch ein Asket, aber die Askese macht nicht die Eigenart und den Grundzug seines Charakters aus, denn diese Askese hat er ja mit den Heiligen der antiken Religionen, mit den indischen Büßern gemein, die in der Abtötung des Fleisches und der beschaulichen Extase ebenfalls das Heil der Seele suchten. Allein die antiken Heiligen gingen einzig und allein darauf aus, sich ihres eigenen Selbstes zu entäußern, während bei den christlichen Heiligen das Motiv der Selbstentrückung gar nicht ausschlaggebend war, und er in seiner geistigen Physiognomie neben der negativen Selbstentfremdung noch einen positiven Zug aufweist, nämlich das erotische Bedürfnis mit dem inbrünstig geliebten und vergötterten Wesen in Eins zu verschmelzen. Der christliche Heilige ist eine vornehmlich erotisch veranlagte Natur, die sich in den Anblick des geliebten und leidenden Wesens bis zur völligen Vergessenheit seines Ich versenkt, oder richtiger ausgedrückt, die der Anblick des geliebten leidenden Wesens mit einem wuchtigen Griff packt und nicht mehr losläßt, auf die dieser Anblick des göttlichen Leidens eine faszinatorische Macht bis zur völligen Lähmung seiner Willensimpulse ausübt und in seinem Gemüt den sehnlichsten Wunsch erweckt, selber zu leiden und all das durchzukosten, was die leidende Gottheit auszustehen hatte, seinem eigenen Leibe und seiner eigenen Seele die Wunden beizubringen, an denen der göttliche Leib und die göttliche Seele bluteten, sich an seinem eigenen Weh bis zur Raserei zu berauschen, um nur den unerträglichen Eindruck von den Leiden Gottes in sich zu betäuben. Der indische Heilige sucht nicht die Leiden um ihrer selber willen auf, er sieht nur in ihnen einen Prüfstein für seine Geduld und Ausdauer. Für den christlichen Heiligen hingegen sind die Leiden zum Selbstzweck geworden, denn er

spürt im Wehe das Wehen eines göttlichen Hauches, in dem Laut des Schmerzes vernimmt er die Stimme der gepeinigten Gottheit, er erblickt darin einen unsagbar tiefen, unergründlichen Sinn, über den er nur staunen kann, da keine menschliche Fassungskraft je imstande ist ihn zu enträtseln. Vor allem aber darf bei der richtigen Beurteilung der eigenartigen Rolle, die der christliche Heilige im religiösen Leben der Menschheit spielte, der gewichtige Umstand beileibe nicht außer acht gelassen werden, daß der christliche Heilige fortwährend in dem überwältigenden Gefühle eines tiefen Mitleides mit der leidenden Gottheit lebte und daß von diesen Mitleidsgefühlen all sein persönliches Leben getragen wurde. Es ist wenig zu sagen, daß der christliche Heilige jenem mystisch-beschaulichen Typus angehört, dem die völlige Versenkung in die Betrachtung des höchsten Wesens zu einem gebieterischen Bedürfnis geworden ist. Dieser Typus tritt uns bereits im alten Indien entgegen, ja, Indien ist eigentlich das Land, das uns das Muster dieses Typus für alle Zeiten geliefert hat. Allein während der beschauliche Typus der Antike einen vorwiegend intellektuellen Anstrich trägt, ist die christliche Beschaulichkeit vorwiegend sentimentaler Natur, die von einem gewissen femininen Zuge keineswegs frei ist. Es ist wenig zu sagen, daß die christliche Beschaulichkeit einen passiven Charakter an sich hat, der ja jeder Beschaulichkeit von jeher anhaftet, denn die Passivität allein erschöpft nicht restlos das innere Wesen dieser Beschaulichkeit, die von einer mitleidsvollen Erotik imprägniert ist, jener Erotik, in welcher Liebe und Mitleid derart ineinanderfließen, daß man nicht recht weiß, ob man bemitleidet, weil man liebt oder liebt, weil man bemitleidet. Die Passivität des christlichen Heiligen ist künstlerischer Art, er ist im fortwährenden rückwärtigen Schauen begriffen, er hat beständig das Bild der leidenden Gottheit vor Augen, die Leiden Christi haben es ihm angetan, er steckt im Banne dieses erschütternden Anblicks und bespiegelt sich fortwährend in seinen eigenen mitleidigen Regungen. Denn wenn das Mitleid ohnehin schon etwas Passives an sich hat, so hat es im Gemüt des christlichen Heiligen den letzten Rest seelischer Aktivität

eingebüßt, da es ein gewesenes, geschehenes Leid zum Objekte seiner Betrachtung macht und noch dazu das Leid eines göttlichen Wesens, dem keine menschliche Macht je imstande ist abzuhelfen. Durch die innere Verwebung mit den Schicksalen der Gottheit bekam das Problem des Leides in der christlichen Deutung einen zwiefachen Aspekt. Durch die Berührung mit dem göttlichen Wesen erfuhr das Leid in den Augen des neueren — nicht des modernen — Menschen eine totale Umwandlung seines Wesens. Aus einer herabwürdigenden und verwerflichen Erscheinung, als die sie in der heidnischen Welt galt, wurde sie zu einer erhabenen und erstrebenswerten. Das war das gewaltige Paradoxon, das die christliche Anschauung in die heidnische Welt hineintrug, und dieses Paradoxon erwies sich als ein anregendes fruchtbares Prinzip, sowohl auf psychischem wie metaphysischem Gebiet, denn es bahnte den Weg zu einer neuen Erkenntnis und einer neuen Auffassung vom Wesen des Seelischen und Geistigen. Man machte sich nach und nach mit dem Gedanken vertraut, daß der menschliche Geist seine eigenen Wege wandelt, und nicht unbedingt dazu verurteilt ist, das Schicksal alles äußerlich Natürlichen zu teilen: In der Welt des äußerlich Natürlichen liegen die Gegensätze neben- und auseinander — in der Welt des Geistigen leben sie in gegenseitiger Durchdringung; das Leid braucht nicht notwendig häßlich zu sein — es hat auch seine freudigen und lichten Momente, die Lust braucht nicht immer schön zu sein, sie hat auch ihre düsteren Seiten. Das war der eine Aspekt. Es gab aber auch noch einen anderen Aspekt, der sich für die moralische Bewertung des Daseins als nachträglich erwies. Die Berührung mit der Gottheit hat aus dem Phänomen des Leides ein ideales Vorbild, eine Art platonischer Idee gemacht, die der Mensch in seinem irdischen Wandel bloß nachzuahmen hat, sie hat diesem Affekte einen stabilen, stationären Charakter aufgeprägt, der ihn ungeeignet machte, als Kampfmittel gegen das Dasein zu dienen. Die Berührung mit der Gottheit hat anderseits dem Leiden seinen revolutionären Stachel genommen, denn wenn Gott selber das Leid auf sich lud, wie sollte sich da der Mensch vermessen, sich

dagegen aufzulehnen. Außerdem hat der christliche Mythos die reflektorische Tätigkeit des Mitleidens in einem vorwiegend künstlerischen Sinne mächtig gefördert. Das Mitleid mit dem leidenden Gotte bringt die Seele der Vollkommenheit näher, und daher wird schon das Mitleid an sich zu einer Tugend gestempelt. Der christliche Geist bekam die Neigung, sich in seinen eigenen mitleidigen Regungen zu bespiegeln und darin zu schwelgen. Diesem Mitleid, das sich auf eine große historische Erinnerung bezog, fehlte der Hinweis auf die Zukunft. Wie anders dagegen mutet der Ausspruch des Kohelet an: Weinen ist besser denn lachen, denn Weinen erweicht das Herz, in dem die Tendenz durchblickt, das Leid moralisch zu verwerten. Wiewohl das Christentum das Mitleid zu einer Basis der Moral auszubilden sucht, gewöhnte sich doch der christliche Geist allmählich daran, bei diesem Affekte stehen zu bleiben. Wie das Christentum in moralischer Beziehung einem rein künstlerischen Prinzip des Mitfühlens huldigte, ebenso sucht es Leid und Mitleid rein künstlerisch zu verwerten. Die christliche Konzeption vom Wesen des Leides ist übrigens eine direkte Konsequenz einer rein heidnischen Idee, die sich auch im Mittelpunkte der christlichen Religion befindet, wir meinen damit jene Idee vom gefallenen Gotte, die in den Göttermythen der antiken Religionen eine so eminente Rolle spielte. In dem ägyptischen Osiris, dem indisch-persischen Mythra, dem griechischen Dionysius haben wir solche Göttergestalten vor uns, die in einem unglücklichen Kampfe den bösen Mächten des Daseins erlagen, um allerdings hinterher zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden. Aber immerhin sind es gefallene Götter, deren göttliche Kraft durch diese oder jene Ungunst des Schicksals gebrochen wurde. Die Ideenassoziation, die solche Mythen in dem Geiste des Glaubenden hervorrufen, kann folgendermaßen formuliert werden: zuerst Macht und Herrlichkeit dann Verfall und Leiden. Derartige Assoziationen vermögen wohl in der glaubenden Seele Stimmungen von erhabener Lyrik auszulösen, aber sie sind keineswegs dazu geeignet in ihr den Sinn für die moralische Bedeutung des Leides wachzurufen, denn sie lenken den Geist in eine ab-

steigende Bahn und veranlassen ihn zu einem ohnmächtigen Schauen, während alle echte Moral aktiver Natur ist und einen Blick in das Zukünftige eröffnet. Nur wer im Leide das düstere Präludium zu einer großen Verwirklichung erkannt hat, dem tut sich der moralische Sinn des Leides auf. Dieses Präludium ertönt uns in den unvergeßlichen Worten des Propheten: Das Volk, das im Dunkeln wandelt, sah ein großes Licht.

In diesen Worten, die ursprünglich ganz gewiß im Hinblick auf ein bestimmtes historisches Ereignis geprägt worden sind, gibt sich unwillkürlich die ganze Wucht des prophetischen Geistes zu erkennen mit seinem übermächtigen, überwindungsfrohen Drange aus dem harten Felsen der natürlichen Notwendigkeit den belebenden Quell persönlicher Freiheit zu schlagen. Wiewohl es ein vereinzelter Anspruch ist, der der hellseherischen Seele des Propheten in dem lichten Momente einer dichterischen Extase entsprungen ist, ist es für die ganze Geistesrichtung des Prophetismus in höchstem Grade bezeichnend. Es ist keine bloße metapherische Wendung und hat seinen tieferen metaphysischen Grund darin, daß die charakteristischen Gegensätze zwischen Licht und Dunkel in den dichterischen Reden des Propheten überhaupt eine hervorragende Rolle spielen. Man muß bedenken, daß in der Seele des antiken Menschen die äußere Natur einen ganz anderen Resonanzboden fand als in der des modernen, der sich wohl in sie hineinzuleben, aber keineswegs mit ihr mitzuleben vermag. Wenn der Prophet in tiefstem Dunkel das Leuchten des hellsten Lichts erblickte, so spiegelt sich darin eine ganz besondere Intuition vom Wesen des Lichtes und von dem der Freude, und seine Worte sollen uns die Richtung anzeigen, in der wir den innersten Kern dieser Intuition zu suchen haben.

Die Berührung mit der Gottheit, sagten wir oben, erhebt das Leid zu einer Art idealer Wesenheit, die weit entfernt davon, die menschliche Seele zu einer trotzigen Überwindung anzustacheln, die erstere vielmehr in ihren passiven Neigungen womöglich bestärkt, indem sie den Geist zu einem rückwärtigen, ohnmächtigen Schauen hindrängt. Ein leiden-

der Gott ist noch immer ein Gott, der seine göttliche Natur in allen Momenten seiner Schwäche verrät und die majestätischen Eigenschaften seines Wesens durch alle kreatürliche Unzulänglichkeit hindurch unversehrt bewahrt. Das menschliche Leben ist in die Vielheit zeitlicher Momente auseinandergerissen, das menschliche Denken kann sich die Ewigkeit nicht anders vorstellen, als in der Gestalt einer nie zu endenden Reihe vereinzelter Augenblicke; das göttliche Wesen hingegen erlebt in jedem Momente die volle Ewigkeit, für das göttliche Wesen gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, folglich auch keine Geschichte, sondern die immer lebendige Gegenwart, ganz gleich, ob der menschliche Verstand diese Gegenwart als eine unendliche Reihe von vereinzelten Augenblicken oder als einen einzigen Augenblick erfaßt. Wenn also das göttliche Wesen nur ein einziges Mal unter Menschenhand gelitten hat, so hat schon das Leid dadurch einen permanenten unveränderlichen Charakter angenommen, und da die Gottheit anderseits nur in ihrer Eigenschaft als Menschliches leiden konnte, so ist dadurch auch das menschliche Leiden aus der irdisch-veränderlichen Sphäre hinausgehoben und in die Welt der idealen Typen gerückt worden. Der plötzliche Übergang von der göttlichen Allmacht zum hilflos leidenden Menschlichen muß auf die Phantasie eines wahrhaft frommen Gemütes eine allzu überwältigende Wirkung ausüben, als daß dieses Gemüt nicht ganz hingerissen und fasziniert werden sollte. Die Versenkung in den Anblick der göttlichen Leiden versetzt das gläubige Gemüt in jenen wunderlichen wehmütigen Zustand, der von wollüstigen Regungen nicht ganz frei und für das innere Wesen des Mitleidens so charakteristisch ist. Dies gibt dem Geiste eine vorwiegend künstlerische Wendung, das Gemüt gefällt sich in dem wollüstigen Auskosten seiner eigenen Erregungen, er läßt sich sorglos von den bald stürmischen, bald sanften Wellen seiner mitleidsvollen Stimmungen tragen und das ganze Weh seiner mitfühlenden Seele löst sich ihm auf in Musik: Das Leid zieht hier seine Krallen ein und umschmeichelt weichpfötig das wunde Herz.

Musik — das ist der Name für die große List des menschlichen Geistes, der ungewillt oder auch unfähig den bösen Mächten der Natur in ihrer eigenen Domäne und mit wirksamen Waffen von Angesicht zu Angesicht zu begegnen, sie lieber auf Schleichwegen zu umgehen sucht. Die Natur läßt es gewähren, da sie dabei sehr gut auf ihre Rechnung kommt, und es nicht ungern sieht, wenn die berückende Sirene mit einschmeichelnden Worten das menschliche Hirn betäubt, sich wie eine Schlange um sein Herz windet und unter wollüstigen Bissen in selige Ohnmacht treibt. Freilich gibt es auch solche dichterischen Naturen, die zu gleicher Zeit mit einer genialen moralischen Intuition ausgestattet und stark genug sind, den verführerischen Zauber der Musik in den Dienst höherer Forderungen zu stellen. Dann ist ihre Kunst der große Mahnruf, der in müden Stunden an die Pforten der Seele gewaltig pocht und ihre mächtigsten Instinkte aus dem Schlummer rüttelt.

Und ein solcher Mahnruf ertönt uns aus den Worten des Propheten, dieses großen Sohnes der Wüste, mit ihren grellen Effekten von Licht und Schatten, mit ihren überflutenden blendenden Wellen, die den Rest des Machtdunkels spurlos hinwegfegen. Wie aus dem tiefsten Hintergrunde der menschlichen Seele hervordringend, beginnen sie in einem düsteren und mächtigen Adagio, um plötzlich und unvermittelt in einen schmetternden Trompetenstoß auszubrechen, einen schmetternden Trompetenstoß in der klaren und reinen Luft der Wüste: Das Volk, das im Dunklen wandelt, sah ein großes Licht. Wer im tiefsten Dunkel nicht gewandelt ist, wie sollte der das große Licht erblicken, wer den bitteren Schmerzenskelch bis auf die Neige nicht ausgeleert, wie sollte der das Süße der Freude kennen? Und hiemit berühren wir auch den innersten Kern der prophetischen Idee, diesen befruchtenden Kern, aus dem der Gedanke von der Verwandelbarkeit des Leides in Freude hervorgegangen ist, ein Gedanke, den, wie wir gesehen, auch die christliche Anschauung sich angeeignet hat. Aber während das Christentum beim Leiden stehen blieb, sich selbstgefällig darin bespiegelnd, macht das Prophetentum einen Schritt weiter, und dieser Schritt hat eine gewaltige

Bedeutung für den ganzen Werdegang des menschlichen Geistes. Wahr ist es allerdings, daß dem Prophetismus zunächst das Phänomen des Leides eine wohlverdiente Strafe für begangene Sünden bedeutete. Es ist dies die Idee der Vergeltung, die im ganzen Altertum gang und gäbe war. Aber der Prophetismus ist in dieser Idee nicht stecken geblieben, sondern rang sich siegreich aus ihr heraus. Die Strafe ist ihm nicht bloß Vergeltung, sondern auch und vor allem Vorbereitung, und dadurch senkte er in den unfruchtbaren Gedanken dieser Vergeltung, der ausschließlich Vergangenes und Gewesenes zu seinem Gegenstande hat, den verheißungsvollen Keim der fernen Zukunft. Auf eine echt künsterische Weise ließ die christliche Anschauung den bizarren Genuß des Leides spüren, die Seligkeit des Unglücks, die Wonne des Jammers, die süße Melodie der Wehmut, die wunderbare Blume, die unter den Trümmern eines gebrochenen Gemütes hervorsprießt, und während solchermaßen die christliche Auffassung vom Wesen des Leides die Seele allmählich daran gewöhnte, sich an dem giftigen Duft dieser schrecklichen Blume zu betäuben, ging das ganze Bestreben des Prophetismus darauf hinaus, der Spitze des Leidens eine aufwärtsstrebende Richtung zu geben. Aber auch nicht das ist der wesentliche Punkt der prophetischen Idee. Der wichtigste Punkt liegt anderswo. Und zugleich ist es ein Grenz- und Scheidepunkt zwischen der antiken heidnischen und der eigentlich prophetischen Auffassung von der Erlösung.

Der Gedanke der Erlösung beschäftigt stark das antike Denken, wie denn überhaupt das ganze Philosophieren des antiken Geistes einen ethisch-praktischen Hintergrund hat, und der Mensch der Antike im philosophischen Erkennen keineswegs eine zweck- und voraussetzungslose Betrachtung erblickte, sondern im Gegenteil ein recht wirksames Mittel sich den Angriffen der äußeren Natur gegenüber im Dasein zu behaupten. Insbesondere sind es die alten Inder und in einem gewissen Maße auch die Hellenen gewesen, diese zwei philosophischen Nationen par excellence, die in ihren Reflexionen den Erlösungsgedanken sorgfältig ausgebildet haben, die ersteren in einer stark religiösen Nuancierung, die letzte-

ren in einer vorwiegend intellektualistischen Färbung. Aber hier wie dort ist der Erlösungsgedanke auf das rein individuelle Bedürfnis hin geformt, hier wie dort steht die einzelne Erlösung des separaten Individuums in dem Mittelpunkte der Betrachtung und wir können die Beobachtung machen, daß solche Reminiszenzen auch im Christentume wiederkehren. Der Sinn all dieser Erlösungstheorien kann in folgende Formel gefaßt werden: alles Leid stammt aus der notwendigen Begrenzung, die das menschliche Subjekt seitens der äußeren Faktoren der natürlichen Umgebung erfährt. Um dem Leide zu entrinnen, suche daher der Mensch sich des subjektiv-individuellen Ursprungs seines Wesens zu entäußern, er bestrebe sich seine subjektiven Reaktionen auf die Einflüsse der äußeren Natur auf das Mindestmaß zu beschränken oder womöglich ganz zu unterdrücken, er lerne sich selbst als Objekt unter Objekten gleich allen anderen Dingen der Außenwelt zu betrachten. Durch eine derartige Atrophie der subjektiven Reaktionen werden allmählich die Grenzen zwischen Natur und Person bis zur Unmerklichkeit verwischt und mit dem Wegfalle dieser Grenzen falle auch das Leid weg. So dachten die großen Vedalehrer, ähnlich lehrte der spätere Buddhismus, der die Einschränkungen des Willens praktisch durchzuführen suchte. In ähnlichen Bahnen bewegte sich der spätgriechische Stoizismus in seiner Lehre von der Ataraxie. Nicht unähnlich dachten die Kynicker in ihrer Predigt von der Bedürfnislosigkeit. Überall wendet man sich hier vor allem und in erster Linie an die Vernunft des einzelnen separaten Individuums. Was hier überall fehlt das ist der Begriff eines gemeinsamen Zweckes, der von dem einen Individuum zu dem anderen eine Brücke schlagen und alle separaten Subjekte zu einen einzigen Ganzen verbinden soll. Es gebricht hier überall an einer einzigen, alle separaten Willenszentren umspannenden Idee, die wir erst beim Prophetismus finden und die sich mit Notwendigkeit aus der geschichtlichen Rolle der jüdischen Propheten ergibt.

Fast alle Geschichtsforscher größeren Styls, die in den Geist der jüdischen Propheten einzudringen und sich mit ihrem Wesen vertraut zu machen suchten, waren sich im

Stillen dessen bewußt, daß sie hier vor einem Phänomene sui generis stehen, an das man einen ganz anderen Maßstab als an verwandte Erscheinungen der alten Welt anzulegen habe.

Gewiß hat die Geschichtsforschung auf das soziale Problem des jüdischen Prophetismus in manchen wichtigen Beziehungen helles Licht verbreitet. Aber zu einer vollständig befriedigenden Lösung dieses Problems ist es trotzdem nicht gekommen. Dies lag an dem Umstande, daß die bisherigen Geschichtsforscher das Problem nicht in seinem intimen Zusammenhange mit dem Geiste des Volkes, in dessen Mitte sich der jüdische Prophetismus abspielte, anzupacken verstanden, den jüdischen Prophetismus nicht in dessen lebendiger Wechselwirkung mit den Aspirationen und Tendenzen der ganzen Gemeinschaft untersuchten. Man wolle uns nicht mißverstehen. Nicht daß die bisherige Geschichtsforschung die gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht gebührend gewürdigt und in Betracht gezogen, nicht daß man den geistigen Boden der jüdischen Gemeinschaft auf dessen zeugende Kraft nicht genügend geprüft hätte. Ganz im Gegenteil. Die Untersuchung der gesellschaftlichen Zustände und die Heranziehung aller in der Atmosphäre der jüdischen Gemeinschaft herumschwebenden Tendenzen zur Klärung der geschichtlichen Rolle des Prophetismus geschahen im vollen Maße. Aber man betrachtete den Geist des jüdischen Volkes als passives Material etwa in dem Sinne der Taineschen Milieutheorie, die die hervorragenden Geister einer Nation an dem stummen Hintergrunde der sozialen Bedingtheit sich abzeichnen läßt. Vielleicht wirkt auch in der Tat der Geist der Gemeinschaft in der ganzen Anlage ihrer hervorragenden Geister organisch fort, aber die letzteren brauchen jedenfalls nichts davon zu wissen und wissen auch in der Regel nichts davon. Es war dies ein vorwiegend arischer, an die jüdische Geschichte herangebrachter Maßstab. Man übersah dabei leicht den Umstand, daß, wenn der jüdische Prophetismus ein soziales Phänomen sui generis darstellt, vielleicht auch die ganze jüdische Geschichte ein ähnliches Phänomen ist. Und in der Tat war der Geist des jüdischen Volkes ganz und gar nicht dieses passive Material, aus

dem die jüdischen Propheten geformt wurden, war die antike jüdische Gemeinschaft ganz und gar nicht dieser indifferente Hintergrund, an dem sich die imposanten Prophetengestalten abzeichneten, waren die Tendenzen und Aspirationen der antiken jüdischen Atmosphäre keineswegs nur ein unbewußter und latenter Faktor im Schaffen des Prophetismus, sondern all dies führte vielmehr ein vollkommen bewußtes Leben im Geiste der Propheten, der in einer fortwährenden und lebendigen Wechselwirkung mit der Gemeinschaft begriffen war, denn zwischen dem Propheten und seiner sozialen Gruppe fand hier eine hin- und hergehende fluktuierende Bewegung statt.

Betrachtet man das Phänomen des jüdischen Prophetismus in dessen enger Berührung mit der ganzen Gesamtheit, so wird man mit Leichtigkeit die Überzeugung gewinnen können, daß der jüdische Prophetismus aus einer einfachen analogischen Übertragung von der ganzen Gesamtheit auf das einzelne Individuum hervorgegangen ist. Die Idee der Wahl, von der die ganze Gesamtheit getragen wurde, mußte früher oder später im Bewußtsein der einzelnen besonders veranlagten Individuen den analogen Gedanken einer besonderen Auserwähltheit wachrufen. Wie die ganze Gesamtheit von der Gottheit gewählt und zu besonderen Schicksalen ausersehen wurde, so kann es auch der Fall mit einer Einzelperson sein. Und wie die ganze Gesamtheit dadurch in einen besonders intimen Kontakt mit der Gottheit geraten ist, so kann auch unter Umständen die Einzelperson als solche zu einer ganz besonders intimen Beziehung zur selben Gottheit gelangen. Hat aber einmal das Bewußtsein der Auserwähltheit in der Seele des Propheten feste Wurzel gefaßt, so mußte es wiederum auf die ganze Gesamtheit mächtig zurückwirken. Ein Mensch, der von der Gottheit zu besonderen Schicksalen ausersehen wird, sieht sich vor einer großen Aufgabe stehen. Mit dieser großen Aufgabe trat der Prophet an die Gesamtheit heran. Der Gedanke, daß Individuum und Gesamtheit besondere Wege gehen, daß die Gesamtheit eine Sache für sich und das Individuum wiederum eine Sache für sich ist — dieser Gedanke, ein vornehmlich arisches Produkt,

war der jüdischen Antike völlig fremd. Vielmehr waren die hervorragenden Geister des antiken Judentums von dem naiven Glauben durchdrungen, daß alles Dasjenige, was sie beseelt, auch Eigentum der ganzen Gemeinschaft werden müsse. Daher die rastlosen Versuche des Propheten, seine Erlebnisse dem ganzen Volke aufzudrängen. Die Übertragung der Schicksale der Gesamtheit auf die der Einzelperson ging aber weiter vor sich bis zu ihren äußersten Konsequenzen. Der Prophet sah, daß dieses zu großen Schicksalen ausersehene Volk in der Wirklichkeit keineswegs diese glänzende Rolle spielt, die ihm von Rechts wegen gebührte, daß es politisch vielmehr eine recht subalterne Stellung einnahm. Wie nahe lag hier nicht der Gedanke, daß es der auserwählten Einzelperson nicht anders gehe, daß die Erkorenheit überhaupt von Leiden unzertrennlich sei? Aber dieses Volk muß doch einmal von seinen Leiden erlöst werden, und zwar muß diese Erlösung eine herrliche Zukunft mit sich führen, denn sonst gingen doch die Verheißungen Gottes mit Lehren aus. Und so wird es auch mit der erkorenen Einzelperson geschehen. Auf diese Weise bildete sich eine feste Ideenassoziation zwischen Erkoren — Leiden — Erlösen, die sich zuletzt in der Gestalt Christi verkörperte.

Durch das Gottwerden Christi mußte das Problem der Erlösung und das mit dieser eng verbundene Problem des Leidens sein zeitlich-geschichtliches Gepräge einbüßen. Das Leid ist ewig und ewig auch die Erlösung — letztere ist mit dem Leide selbst gegeben, in dessen künstlerisch-musikalischer Verklärung. Der jüdische Prophetismus hingegen erblickte im Leiden eine Gewähr für die Zukunft, er sah darin ein Mittel mehr sich zu sammeln, um in der gegebenen Wirklichkeit nicht ganz aufzugeben.

Hermann Cohen.

Ob jede Zeit ihren adäquaten Vertreter und jede Gesellschaftsschicht ihren entsprechenden Wortführer hervorbringt, wie es manche Soziologen haben wollen, möchten wir

mit Bestimmtheit nicht behaupten; daß aber hin und wieder Persönlichkeiten auftreten, die in den Rahmen ihrer geschichtlichen Periode und ihrer Gesellschaftskategorie genau hineinpassen, als ob sie eigens dazu geschaffen wären — das steht für uns fest. Als eine derartige Persönlichkeit erscheint uns Hermann Cohen.

Wir können uns kaum eine andere Persönlichkeit denken, die in diesem Maße über die nötigen Veranlagungen des Geistes verfügt hätte, um den gesellschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit und seiner Klasse den passenden philosophischen Ausdruck geben zu können. Wir haben dabei die letztere Periode in der Geschichte der westlichen, speziell der deutschen Judenheit und von dieser die sogenannte bürgerlich-liberale Schicht vor Augen. Hermann Cohen kommt für uns in diesem Zusammenhange vornehmlich als der Interpret der westlichen, speziell der deutschen Judenheit, als der philosophische Entschleierer oder vielmehr Verschleierer ihrer im stillen gehegten Wünsche in Betracht. Es ist uns also besonders um die Cohensche Philosophie des Judentums zu tun, aber diese Philosophie ist allzu tief in seinen allgemeinen philosophischen Anschauungen verwurzelt, als daß diese sich ohne weiters umgehen ließen und für unsere Betrachtungen ohne empfindlichen Schaden wegfallen könnten. Ein Wort über Kant wird man dabei schon sagen müssen. Bei all der Eigenmächtigkeit, mit der Kant den menschlichen Geist ausstattet, ist er doch eifrig bemüht, den intimen Kontrakt dieses Geistes mit einem von ihm unabhängig bestehenden Gegebenen nachzuweisen. Das Gegebene und das Denken bilden zwar vollständig in sich abgeschlossene Sphären, aber diese Sphären haben einen gemeinsamen Berührungspunkt — ein Umstand, der für beide Teile von der größten Wichtigkeit ist: Das Denken wird fortwährend von dem Gegebenen befruchtet, und das Gegebene vom Denken fortwährend geformt. Reißt sich das Denken von diesem Boden des Gegebenen los, wird es unfruchtbar; bleibt das Gegebene sich selber überlassen ohne Leitung und Regelung seitens des Denkens — wird es chaotisch. So weit Kant.

Was hat nun Cohen daraus gemacht? Just das, wovor Kant nachdrücklich gewarnt. Nach Cohen hätte das Denken nur mit sich selber zu tun und käme an das Erfahrungsgegebene gar nicht heran. Dem menschlichen Denken könne nichts von außen her gegeben werden, denn es gibt sich selber seine Gegenstände und stellt sich selber seine Aufgaben. Das Gegebene bleibt entweder ganz und gar nicht erkannt oder wenn es erkannt wird, so hat es eo ipso aufgehört Gegebenes zu sein und wird zu einem Erzeugnis des Denkens, und zwar bestehe die Arbeit meines Denkens darin, daß es unaufhörlich einreiht, ordnet und systematisiert. Wenn ich also etwas erkannt habe, so heißt es nicht, daß mein Denken aus der unerschöpflichen Schatzkammer des Erfahrbaren ein Ding herausgehoben und in seine Sphäre hineingezogen hat, da mit den Dingen nur die Sinnlichkeit, nicht aber das eigentliche Denken in unmittelbare Berührung gelangt, sondern es besagt nur, daß mein Denken die Stelle des Dinges in einer zusammenhängenden Reihe von abstrakten Symbolen fixiert hat. Der Gegenstand meines Erkennens ist nicht das Ding selber, sondern bloß dessen Abzeichen und Stellenwert in einem System. Aus dem Rahmen des Denkens fällt auf diese Weise die ganze lebendige Wirklichkeit heraus. Nicht mit den unmittelbar gegebenen Dingen, sondern bloß mit Symbolen von solchen steht der menschliche Geist in Kontakt. Ebenso wie ein Mensch, der seinen Schatten betrachtet, nichts Wesentliches und Substantielles vor sich hat, sondern bloß der Projektion seiner eigenen Gestalt gegenübersteht, ebenso hat es der Geist, wenn er sich vor den Gegenständen seines Erkennens befindet, nur mit den Projektionen seiner eigenen Struktur zu tun. Der menschliche Leib schneidet aus der wirklichen Welt Schatten, der menschliche Geist sogenannte Gegenstände des Erkennens heraus. So hat Cohen den gesunden Dualismus eines Kant sozusagen verbessert.

Diese rein philosophische Angelegenheit ginge uns übrigens hier nichts weiter an, wenn sie nicht in engem Zusammenhange mit den Cohenschen Betrachtungen über das Judentum bestünde und für das Wesen des philosophischen Interpreten einer gewissen Schicht der westlichen Judenheit

von symptomatischer Bedeutung wäre. Konnte eine entwurzelte Gruppe, wie die westliche Judenheit deutscher Prägung eine ist, sich einen geeigneteren philosophischen Repräsentanten wünschen? Ist es nicht der richtige Mann am richtigen Platz, der eigens dazu geschaffen scheint, die Entwurzelung zu sanktionieren und zu einem philosophischen Prinzip zu erheben? Konnte eine Gemeinschaft, die ihren Bestand auf der Vergangenheit entnommene Symbole gründet und an diesen ihr Genüge findet, sich eine passendere gedankliche Übertünchung, als die philosophischen Konstruktionen eines Cohen wählen, die nicht unmittelbar mit den Dingen, sondern bloß mit deren Symbolen zu tun haben wollen? Statt einer Welt von konkreten Gegenständen eine solche von lauter Beziehungspunkten — ist es nicht der Denkweise einer Vermittlerklasse genau angepaßt? So ist die Philosophie eines Mannes beschaffen, dem es beschieden war, als geistiger Repräsentant des bedeutendsten Teiles der westlichen Judenwelt zu dienen. Und dieser seiner geschichtlichen Aufgabe zeigte er sich vollkommen gewachsen. Denn man muß gestehen — den stillschweigenden Auftrag, den ihm diese westliche Judenheit deutscher Observanz gegeben hat, erfüllte er mit glänzendem Geschick. Er hat das Judentum nach dem Geschmacke eines Volksteiles zugeschnitten, dessen nationale Wurzeln zu verdorren beginnen. Wie er in seiner Erkenntnistheorie den konkreten Dingen die Seele genommen, um sie zu abstrakten Beziehungspunkten zu verdünnen, so hat er den in der Geschichte wirkenden lebendigen Geist des Judentums entseelt und entpersönlicht, um ihn zu anämischen Symbolen zu verflüchtigen. Wie er das menschliche Erkennen von dem Boden all des unmittelbar Gegebenen loszureißen suchte, von dem allein es seine ständige Nahrung zu ziehen vermag, so zeigte er sich bestrebt, auch das Judentum von allen den historischen Gegebenheiten möglichst abzuschneiden, in denen allein es sich auswirken kann und die mit ihm in einem unlöslichen Zusammenhange stehen. Was das Judentum in so prägnanter Weise kennzeichnet — die hohe, fast ausschließliche Bedeutung, die der jüdischen Nation als der konkreten Trägerin von kulturellen Werten beigemessen

wird, das wird aus seinem Programm vollständig ausgemerzt und durch einen abstrakten Ethizismus ersetzt, der für alle Welt in gleicher Weise paßt und keinen zu etwas verpflichtet.

Den Lebensnerv der nationalen jüdischen Kultur bildet der uns aus der Bibel und teilweise aus dem Talmud und den Midraschim so gut bekannte jüdische Mythos, die ergreifende Geschichte jenes gewaltigen Ringens einer ganzen Nation um ihren Gott, den sie gesucht und gefunden, gefunden und verloren, verloren und wiedergefunden, sodaß sie darüber ihr politisches Leben fast gänzlich vernachlässigte, bis sie praktischeren und derberen Völkern zum Opfer fallen mußte. Aus den erhabenen Reden des Deuteronomiums und der Propheten, aus den lyrischen Ergüssen der Psalmen, aus vielen im Talmud verstreuten Legenden spricht zu uns eine und dieselbe Sehnsucht einer lebendigen Nation nach ihrem Erlöser, der zugleich auch der Erlöser aller Kreatur ist. Im Chassidismus feierte dieser Mythus seine Wiedergeburt und Auferstehung — ein Zeichen dafür, daß dessen verborgene Quellen in den Gemütstiefen des Volkes nie zu schlagen aufgehört haben. Und im Mittelpunkte all dieser Sehnsüchte, Träume und Spekulationen steht das konkrete Volkstum als lebendige Verkörperung der in dessen Schoße entstandenen Ideale, von dem alles in vielleicht noch groben Umrissen ausgeht, und zu dem alles in veredelter und vollendeter Gestalt zurückkehrt. Aber dieser jüdische Mythos, in dem das eigentliche Volk während seiner ganzen Geschichte lebte und webte, und die allen national-kulturellen Erzeugnissen des jüdischen Geistes zugrunde liegt, bildete von jeher den Stein des Anstoßes für alle jene morschen Teile der Judenheit, die auf dem besten Wege waren, an ihrem Volkstum Verrat zu üben, und nur um die geeignete Bemäntelung dieses Verrates verlegen waren. Denn der jüdische Mythos, der mit seinen zähesten Wurzeln am Leben der Nation haftete und an dem sie als Juden nolens volens festhalten mußten, verband sie gegen ihren eigenen Willen mit eben demselben Volkstum, dem sie im Begriffe waren den Rücken zu kehren. Cohens Philosophie des Judentums nun ist ein unbewußter Versuch, derartige Teile der Judenheit aus ihrer Verlegen-

heit herauszuhelfen, indem er den jüdischen Mythos zerstört, das, was den tiefsten Kern des Judentums ausmacht, als eine Aberration des jüdischen Geistes abtut und die ganze jüdische Geschichte auf den Kopf stellt. Nach dieser Philosophie soll das Judentum im Grunde den Inbegriff einiger philosophischer Formeln darstellen, deren Sinn darin gipfelt, das Verhältnis von Mensch zu Mensch in den Vordergrund des Interesses zu rücken, während alle anderen Religionen nach Cohen das Verhältnis von Mensch zu Gott zu konstituieren suchten. Und dieser ethische Positivismus, den die Chinesen und die Griechen in gänzlicher Unabhängigkeit von jüdischen Einflüssen, die einen in der Person des Konfutse, die anderen in der des Sokrates zu voller Ausprägung gebracht hatten, sollte den einzigen und alleinigen Gegenstand aller Inspirationen der jüdischen Propheten ausgemacht haben? Wozu haben denn die Propheten diesen ganzen Lärm erhoben, wozu ihr Eifern, ihr Klagen, ihre Verzückung und Verzweiflung, wem haben ihre Tränen und ihr Jauchzen, hat ihre Sehnsucht und ihr Weh gegolten? Will uns etwa Cohen glauben machen, daß die ganze Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, die zugleich die Geschichte des jüdischen Mythos ist, und die aus sich heraus den Begriff der Erlösung zunächst für sich und dann auch für die gesamte Kreatur erzeugte, nur eine beiläufige, mit dem Wesen des Judentums als solchen nichts zu schaffen habende Episode war, die man sehr gut streichen könnte, ohne diesem Wesen dadurch Abbruch zu tun? Will uns Cohen glauben machen, daß diese Geschichte, die sich die ganze Zeit hindurch um Ziele und Aufgaben eines ganz konkreten Volkstums drehte, an dessen erarbeiteten Werten gar nicht teilnahm und nur den Sinn hatte, dem Judentum zu jener allgemeinen Weisheit zu verhelfen, die bei den verschiedensten Völkern mit einer ganz anderen Geschichte und einer ganz anders gearteten Mentalität entstand und sich entwickelte? Konfutse, Sokrates, die Stoiker, Tolstoj, um nur die Hauptrichtungen zu nennen — haben sie nicht alle ganz unabhängig voneinander ihr Augenmerk auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch gerichtet, haben sie nicht alle das Er-

kennen in den Brennpunkt ihrer Betrachtungen gestellt, um aus dem richtigen Erkennen das richtige Handeln hervorgehen zu lassen? Worin besteht denn die Eigenart des Judentums, worin dessen Unterschied von allen anderen ethischen Lehren und Konstruktionen?

Aber die Antwort darauf ist sehr einfach. Diese Eigenart und dieser Unterschied — die sollen auch gar nicht bestehen. Für Cohen handelt es sich ja eigentlich darum, alles Lebendige und Wurzelhafte, das einzelne Glied mit dem Ganzen Verbindende aus dem Judentum auszuschalten, um es zu einem wesenlosen Schemen zu verflüchtigen, in dem kein noch so geübtes Auge die Umrisse einer bestimmten Physiognomie zu entdecken imstande wäre. Und das eben brauchte jener physiognomielose Teil der westlichen Judenheit, der Cohen als seinen geistigen Repräsentanten feiert. Das Allgemein-Menschliche, das Cohen aus dem Judentum herauszuheben vorgibt, entbehrt jener inneren Überzeugungskraft, jenes verhaltenen Pathos, das aus dem Kulturerlebnis eines konkreten geschichtlichen Trägers quillt. Die Cohensche Konstruktion der jüdischen Ethik, die darin bestehen soll, die menschlichen Beziehungen zu einem möglichst widerspruchsfreien System zu gestalten, läuft auf einen einfachen Positivismus hinaus, wie er sowohl in der alten, wie in der neuen Philosophie nicht minder eindringlich gelehrt wurde. Es fehlen dieser Ethik alle jene unentbehrlichen Ingredienzien, die aus dem Judentum ein selbständiges und eigenartiges Kulturprodukt, wie es das Inder- und Hellenentum eines ist, machen — der Kampf um die absolute Gerechtigkeit, der Drang nach Erlösung, die hohe Bedeutung des individuellen bei einer Sanktionierung des gesellschaftlichen Moments. Und diese Ingredienzien müssen in dem Cohenschen System fehlen, weil sie in den Tiefen des nationalen Bewußtseins des jüdischen Volkes wurzeln, das von diesem System verleugnet wird. Die Cohensche Deutung des Judentums ist eine Absage an dieses, sie ist eine Theorie der Assimilation unter dem Deckmantel einer jüdischen Lebensanschauung.

Monismus und Monotheismus.

Wie oft haben wir es nicht vernommen, daß der monotheistische Gedanke zu den fundamentalsten und gewaltigsten Schöpfungen des jüdischen Geistes gehörte, wie oft ist es uns nicht gesagt worden, daß die Konzeption des Monotheismus und ausschließlich diese, die eigentlich revolutionierende Tat des Judentums mitten in der heidnischen Welt der Antike bedeute, dieser heidnischen Welt, die so ganz und gar unfähig gewesen wäre, die Idee der Einheitlichkeit in ihrer absoluten Reinheit zu fassen.

Und solches wird uns gesagt, während wir doch sehr gut wissen, daß bereits um das Jahr 500 v. Christi der hellenische Philosoph Xenophanes die Idee des Monotheismus unter seinen Landsleuten in eindringlicher Weise propagierte und lange vor ihm die indischen Weisen der Konzeption von der Einheitlichkeit des Atman, des Schöpfers des Universums. die denkbar schärfste und subtilste Form gegeben haben.

Aber wollen wir vorläufig diese Seite des in Betracht kommenden Problems auf sich beruhen lassen und unsere Aufmerksamkeit einen anderen Aspekt desselben zuwenden. einem Aspekt, von dem aus sich uns dieses ganze Problem in einer veränderten und vielleicht auch richtigeren Gestalt zeigen wird. Es war nämlich ein sehr naheliegender Gedanke. die Idee des jüdischen Monotheismus in eine Parallele mit der des wissenschaftlichen Monismus zu setzen, und den Begriff von der Einheitlichkeit Gottes für eine Vorstufe und Vorarbeit der Einheitlichkeit alles natürlichen Geschehens überhaupt gelten zu lassen. Es war nämlich zu erwarten und vorauszusehen, daß man alsbald versuchen wird, diese Idee des jüdischen Monotheismus von ihrer theologischen Umhüllung zu befreien, um den in ihr vermeintlich steckenden naturwissenschaftlichen Kern herauszuschälen. Und dazu bedurfte es wahrlich nicht viel Kopfzerbrechens — man hatte bloß in der Formel: Gott ist Einer statt „Gott" die „Natur" zu setzen, um den naturwissenschaftlichen Monismus in fertiger Gestalt erhalten zu können. Und in der Tat blieben derartige Versuche nicht aus. denn man hat es nicht verfehlt.

auf den Umstand Nachdruck zu legen, daß ganz in der Weise wie der jüdische Monotheismus die vielen Götter zugunsten des einen einzigen Gottes abgeschafft hatte, ebenso auch der wissenschaftliche Monismus die vielen im Universum wirkenden Kräfte einem einzigen Agens weichen läßt.

Wenn wir nun unsere Betrachtungen mit einer Kritik dieses analogischen Verfahrens anheben wollen, so geschieht es in der Hoffnung, daß erst diese Kritik die ganze Bedeutung des monotheistischen Gedankens in das richtige Licht rücken wird. Und zwar würde eine kurze Besinnung auf das Wesen des naturwissenschaftlichen, wie auch des philosophischen Monismus genügen, um das Unzulängliche dieses Verfahrens zum deutlichen Bewußtsein zu bringen. Weder der naturwissenschaftliche noch der philosophische Monismus dachte je im geringsten daran, die Vielheit und Verschiedenheit der im Naturganzen wirkenden Faktoren in Abrede zu stellen und einer einzigen Grundkraft zu opfern. Weder dem naturwissenschaftlichen noch dem philosophischen Monismus fiel es je ein die Behauptung aufzustellen, daß es keine Schwerkraft, keine Wärme, kein Licht, keine Elektrizität, keinen Magnetismus, keine Farbe, keinen Klang, keine sonstige konkrete Gestalt des Naturwirkens gäbe, sondern nur eine einzige im Universum waltende, überall ein und dieselbe Form zeigende Urkraft. Würde er derartiges behauptet haben, so hätte es sich in einen offensichtlichen Widerspruch zu der konkreten Tatsächlichkeit des Naturgeschehens und ganz besonders zu dem Zeugnis unserer Sinne gesetzt, diesem Zeugnis der Sinne, die überall doch Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit wahrnehmen und konstatieren. Was der Monismus sowohl in der exakt wissenschaftlichen, wie philosophischen Formelierung behauptet, ist dies, daß in all den tatsächlichen nicht wegzuschaffenden und wegzuleugnenden konkreten Gestalten eine und dieselbe in ihnen allen wirkende, den Sinnen verborgene Grundkraft zur Äußerung gelangt. Wenn wir nun das Verhältnis des wissenschaftlichen Monismus zu den im Naturganzen wirkenden einzelnen Faktoren und Mächten mit dem analog scheinenden Verhältnis des jüdischen Monotheismus zu den laut den Vorstellungen der

heidnischen Antike im Universum wirkenden einzelnen Göttern vergleichen wollen, so wird die Unstimmigkeit zwischen diesen beiden Verhältnissen klar vor Augen treten. Während die monistische Konzeption in vollem Einklange mit dem Zeugnisse der Sinne die mannigfaltige Verschiedenheit der Äußerungsformen, in denen sich die einzige im Universum wirkende Grundkraft manifestiert, anerkennt und bestätigt, leugnet und verneint der jüdische Monotheismus das Vorhandensein von Göttern überhaupt auf das entschiedenste und kategorischeste, und will keineswegs zugeben, daß sich die einzige Gottheit in einer Vielheit von einzelnen konkreten Göttergestalten kundgeben soll, sondern statuiert einfach diese Gottheit als den einzigen vermittlungslosen Quell aller Wirksamkeit und Machtentfaltung in der äußeren wie der inneren Natur.

Bei weitem bedeutungsvoller und wichtiger ist ein anderer Differenzpunkt zwischen der monistischen und monotheistischen Konzeption — ein Differenzpunkt, der eigens dazu angetan zu sein scheint, auf den Ideengehalt des jüdischen Monotheismus ein helles Licht zu werfen. Der naturwissenschaftliche Monismus in seiner philosophischen Formulierung geht in seiner Tendenz darauf hinaus, sämtliche Erscheinungen in der Welt der äußeren Natur, wie in der des menschlichen Geistes in einer einzigen Ebene auszulegen und aneinanderzureihen. Für diesen Monismus, dem das Tatsächliche über alles geht, gibt es nur eine einzige Wirklichkeit, deren einzelne Gestaltungen einander völlig gleichwertig sind, da er jede Gestaltung lediglich nach dem in ihr sich manifestierenden Wertexponen der Faktizität einzuschätzen geneigt ist. Ob wir es mit einem rein materiellen, körperlichen Dinge oder mit einem Erzeugnisse einer geistigen Tätigkeit zu tun haben, immer hätten wir nur Äußerungsformen und Konkretisierungen eines einzigen Naturgeschehens vor uns, das als solches kein gut und böse, kein schön und häßlich, kein hoch und niedrig und folglich kein mehr- und minderwertig, sondern einfach ein Wirken und Bewirktwerden kennt und nichts weiter. Für den jüdischen Monotheismus dürfte eine derartige Auffassung der Dinge geradezu

ein Greuel sein, denn die Spaltung der Welt in Gut und Böse bildet gerade den Lebensnerv des monotheistischen Gedankens und somit bildet der jüdische Monotheismus das direkte Gegenteil des wissenschaftlichen Monismus.

Die Zurückführung des Geschehens auf einen einzigen Nenner, die möglichst streng durchgeführte Nivellierung alles Daseienden, sowohl in der äußeren wie in der inneren Natur — das ist die Tendenz, die den wissenschaftlichen Monismus antiker wie moderner Zeiten von jeher beherrschte und bis auf den heutigen Tag beherrscht. Der monistische Gedanke in seiner allermodernsten Fassung, für welchen das Ethos einen Spezialfall des allgemeinen Naturgeschehens darstellt, ist eine direkte Hinterlassenschaft der antiken Anschauung, die den Geist vornehmlich sub spezie naturae betrachtet wissen wollte, die also zwischen der Welt der rein außernatürlichen und der der moralischen Phänomene keinen wesentlichen Unterschied statuieren zu können glaubte. Die Gleichwertigkeit alles Seienden bei der Verschiedenartigkeit dessen Äußerungen — dieser Wesenskern des modernen Monismus lag lag bereits in der ganzen Lebensanschauung der gesamten Antike, nur hat ihn die Philosophie der Moderne dank ihren präziseren Methoden und ihren ergiebigeren Ausdrucksmitteln, aus dessen halb theologisch-mythologischer, halb metaphysischer Umhüllung gelöst und vor aller Augen klar gelegt. Und gerade der Polytheismus, die Vielgötterei war es, in der diese monistische Tendenz des antiken Denkens ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat, denn in der Art, wie sich die Völker der Antike den Charakter ihrer Gottheiten dachten und vorstellten, spiegelte sich ihr Verhalten zur Welt und zum Leben überhaupt wider. Der Götter waren viele, und sie differierten voneinander sehr erheblich in der Art ihres Wirkens überhaupt, wie in dem Grade der Wirksamkeit und Machtentfaltung, aber der Charakter der Gotthaftigkeit drückte sich in ihnen allen in der gleichen Weise aus oder m. a. N., insofern die Götter sich mehr oder weniger mächtig erwiesen, waren sie natürlich voneinander verschieden, insofern sie aber alle insgesamt

immerhin als Götter angesehen und angebetet wurden, waren sie einander gleichwertig. Bedenkt man nun, daß die Götter des antiken Menschen nichts anders als Personifizierungen von Naturgewalten darstellen und bedeuten, so erhalten wir hier die monistische Anschauung in ihrer prägnantesten Form, d. i. die Verschiedenartigkeit der Naturäußerungen bei deren innerer Gleichwertigkeit. Wie die Form der polytheistischen Religion einen Ausdruck für eine gewisse Vorstellungsart der heidnischen Antike abgab, so stellte die der monotheistischen Religion den Ausdruck für die bestimmte Gemüts- und Geistesrichtung der jüdischen dar. Weil dem Menschen der heidnischen Antike die geistigen Regungen und Manifestationen nicht mehr und nicht weniger als alle anderen Erscheinungen der äußeren Natur galten, so lag auch für ihn nicht der geringste Grund vor, die Personifizierungen und also die Vergeistigungen der Naturgewalten in einen besonderen Konzentrationspunkt zu verlegen und aus dem Naturganzen auszuscheiden. Wohl aber ist es begreiflich, daß die Tendenz zu einer derartigen Ausscheidung und Konzentrierung in einem Geiste entstehen konnte, der eine intensive Empfänglichkeit für die Sonderstellung des moralischen also geistigen Faktors im Universum mit einem starken Glauben an die Wirksamkeit und Bedeutung desselben verband. Daß die Abwicklung des Naturgeschehens die Scheidung in gut und böse nicht kennt, daß die Sonne mit derselben Milde ihre belebende Wärme dem Gerechten wie dem Ungerechten spendet, daß der Donnerschlag mit derselben Wut den einen wie den anderen trifft, daß es mithin für Gut und Böse in der äußeren Natur keinen Platz gibt — dies mag auch die heidnische Antike gewußt und empfunden haben. Aber es fehlte ihr offenbar das moralische Pathos, das die Proteste und Forderungen des Gemüts zu einer höheren, alles beherrschenden Macht auswachsen lassen könnte. Aus diesen Pathos aber erwuchs der monotheistische Gedanke im Judentum — der monotheistische Gedanke, dem ursprünglich eine tiefe dualistische Tendenz zugrunde lag.

Nicht darin bestand die Kraft dieses monotheistischen Gedankens, daß er die absolute Einheitlichkeit des schöpferi-

schen Prinzips im Universum im Gegensatz zum Glauben der heidnischen Antike an eine Vielheit von höheren Mächten lehrte und verbreitete, mochten die antiken Völkerschaften an diesem ihrem Glauben festhalten so zähe und so lange sie wollten, die Geschichte der Religion, wie die der Philosophie zeigt uns zur Genüge, daß der Gedanke der Einheitlichkeit auf dem Boden dieser Antike sehr heimisch war, nur daß er sich keinen Eingang in die tieferen Schichten des Volkes zu verschaffen vermochte und ausschließliches Eigentum einzelner bevorzugter Geister blieb. Und Eigentum von nur einzelnen Geistern verblieb er deshalb, weil ihm das ethische Pathos fehlte, das den monotheistischen Gedanken im Judentum beseelte und auf der dualistischen Auffassung von dem Charakter der Schöpfung basierte, auf der Auffassung von der Gespaltenheit des Universums in ein unvernünftiges und vernünftiges Prinzip, der Begriff Vernunft in seiner tiefsten Bedeutung und seinem weitesten Umfange genommen, also alle Regungen eines mitfühlenden Gemüts und einsichtigen Willens in sich befassend. Weil die Urheber des monotheistischen Gedankens im Judentum von dieser Auffassung so ganz und gar durchdrungen waren, so konzentrierten sie alles Vernünftige im Universum auf den einen Punkt — die Gottheit, alles Unvernünftige darin auf den anderen Punkt — die Natur, und so ergab sich ihnen die bedeutungsvolle Gegenüberstellung von dem schaffenden Gott zu der geschaffenen Welt als Folge ihrer Einsicht in das Wesen des Universums.

Das Verhalten des Judentums zu der äußeren Natur verdient in dieser Beziehung eine ganz besondere Beachtung. Die Auffassung des Judentums läßt nicht den geringsten Zweifel darüber aufkommen, daß die Natur von ihr als ein Geschaffenes gedacht wird, als etwas, das sein Dasein einzig uns allein dem göttlichen Willen zu verdanken hat. Nur ist zugleich der Standpunkt des Judentums der, daß mit dem Augenblicke, wo die Welt in's Sein gesetzt worden ist, sie ihre eigene Gesetzlichkeit erhielt, die sie unabänderlich behauptet, es sei denn, daß ein Eingreifen Gottes sie von der einmal ihr vorgeschriebenen Richtung ablenkt. Ein scharfer Dualismus zwischen Natur und Gott bleibt also immerhin bestehen, ungeachtet

dessen erstere ihren Ursprung nicht in sich selber trägt, sondern ihn von dem vernünftigen und schöpferischen Prinzip entlehnte. Geschaffenes und Schaffendes stehen sich also gemäß den Anschauungen des Judentums in einem ausgesprochenen Gegensatz zu einander, wiewohl auch dies gesagt werden muß, daß denselben Anschauungen zufolge der Gegensatz selber erst von der Gottheit konstituiert wurde.

Gott sieht sich auf diese Weise der Natur gegenüber, unbeachtet dessen die Natur ein Erzeugnis des göttlichen Willens ist und trotzdem dieser den Lauf der natürlichen Geschehnisse von ihrer Bahn zu jeder Zeit abzulenken vermag. Auf diesen Dualismus ist der ganze jüdische Monotheismus aufgebaut, und durch ihn erhält letzterer seinen richtigen Sinn und seine richtige Bedeutung. Denn wäre der monotheistische Gedanke nichts weiter als die Erkenntnis, daß die Welt der äußeren und inneren Geschehnisse von einem einzigen Prinzip durchdrungen werde, so fiele es mit der pantheistischen Lehre zusammen, die jeden Unterschied zwischen Natur und Gott aufhebt und nichts anderes als einen schlecht verkappten Atheismus bedeutet. Was soll denn in der Tat Atheismus anders bedeuten? Entweder — oder. Entweder ist Gott etwas ganz anderes als die Natur, und dann geht es nicht an, ihn in diese restlos zu versenken, ihn mit dieser schlechtweg zu identifizieren, oder auch Gott ist nichts anderes als eben diese Natur, und dann ist er bloß ein Name, ein flatus vocis und wird vollständig überflüssig. Dies konnte der monotheistische Gedanke im Judentum unmöglich gemeint haben. Nicht nur weist der monotheistische Gedanke im Judentum keine Ähnlichkeit mit den monistischen und pantheistischen Tendenzen antiker und moderner Observanz auf, sondern er befindet sich in dem denkbar striksten Gegensatz zu ihnen. Nimmt man diesem monotheistischen Gedanken seinen dualistischen Charakter, so verwandelt man ihn flugs in ein pantheistisches Prinzip oder m. a. W., er hört dadurch auf Monotheismus zu sein. Denn während das Bestreben der pantheistischen und monistischen Deutungen des universellen Geschehens darauf hinausgeht, die Wesensgleichheit und somit die Gleichwertigkeit materieller und geistiger Erschei-

ungen nachzuweisen und zu statuieren, während sie also darauf abzielen, den Geist zu vernatürlichen oder auch die Natur zu vergeistigen, was zu guter Letzt auf das Gleiche herauskommt, ist der Monotheismus gerade darauf bedacht, die Wesensverschiedenheit zwischen Materiellem und Geistigem zu unterstreichen. Mit sicherem Instinkt erkannte der Monotheismus die Gefahr, die ihm pantheistische Wendungen bereiten könnten und suchte mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln sich dagegen zu wehren. Daher zeigte er sich auch so intolerant gegen die Zulassung untergeordneter subalterner Gottheiten neben dem höchsten göttlichen Prinzip, weil er instinktiv fühlte, daß eine Stufenleiter von Göttern in absteigender Linie mit abnehmender Machtentfaltung die scharfe Abgrenzung des Vernünftigen gegen das Vernunftlose abschwächen, und schließlich das göttliche Prinzip selber in das Getriebe der blinden Naturmächte hineinziehen würde.

Madonna und Schechina.

Wenn man einen Gott zum Sturze bringt, so beeilt man sich, aus ihm einen Götzen zu machen, und wenn man eine göttliche Eigenschaft aus diesem oder jenem Grunde von sich weisen zu müssen glaubt, so versäumt man es nicht, sie zu verleumden und in den Staub zu ziehen. So wurde die Wollust, der Lebensnerv der Liebe, die in den heidnischen Kulten der grauen Vorzeit eines der wichtigsten religiösen Elemente bildete, mit dem Sturze der alten Götter zu einer sittlich verwerflichen Leidenschaft gestempelt und einer unwürdigen Rolle degradiert. Was in den alten tief natürlichen und zugleich tief mystischen Kulten als religiöse Extase geheiligt und gefeiert war, wurde zu einer sündhaften und schmählichen Begierde, zur Perversität gebrandmarkt, und die ehemals göttlichen Tugenden wurden als teufliche Laster verschrieen. Der gestürzte und verbannte Eros fristet seitdem ein lichtscheues und elendes Dasein im Exil; seine ehemals stolzen und schönen Züge sind zu einer widerlichen Grimasse verzerrt, sein würdevolles und feierliches Gebaren ist in ein

schleichendes und leisetreterisches Wesen ausgeartet, und seine beglückende und erhebende Freigibigkeit zu einer schnöden und beschämenden Gabe geworden. Mit der Demütigung des Eros und der Verunglimpfung seiner Attribute verfiel auch der irdische Herd des göttlichen Feuers, der menschliche Leib, der Verleumdung und Ächtung. Und aus einer unglücklichen Verbindung der Verachtung zum Leibe mit einem gedemütigten und an sich irre gewordenen Instinkt ist eine unflätige Mißgeburt — der Zynismus, diese Fratze der Erotik, entstanden.

Die Zeugnisse der Kulturgeschichte geben uns nur allzuspärlichen Aufschluß über die ersten Anfänge dieser seltsamen Aberration des menschlichen Geistes, die in einem an sich urkräftigen und beseeligenden Instinkte mit einem Male eine Quelle des Übels und der Sünde zu sehen begann; sie berichten nur allzu mangel- und lückenhaft über die Ursprünge all jener ebenso widersinnigen, wie frevelhaften Vorurteile und Aberglauben, die zu dieser unheilvollen Wertumwertung führten, einer Wertumwertung, die unseres Ermessens zum eigentlichen Born aller Verkehrtheiten im privaten wie gesellschaftlichen Leben geworden ist. Aber ganz gewiß war es das Christentum, das zuerst mit resolutem Griff die Axt an den Ast des Lebens legte, und man muß es mit Entschiedenheit betonen, daß ihm in diesem verbrecherischen Beginnen das offizielle Judentum mächtig vorgearbeitet hat. Das Christentum hat die Liebe von ihrer physischen Wurzel in naturwidriger Weise gewaltsam getrennt und zu einem schatten- und schemenhaften Dasein verdammt — zu einer vollständig ausgehöhlten, in sich zusammenfallenden Vorstellung, die nicht die geringste Kraft aufzutreiben vermag, irgend welche Saite im menschlichen Gemüt erzittern zu machen. Mit der Liebe zum menschlichen Leibe mußte auch sofort die zum menschlichen Geiste verschwinden, der soweit menschliches Wissen reicht, noch nie ohne irgend welche körperliche Manifestation in die Erscheinung trat. Auch daran trägt das offizielle Judentum einen großen Teil einer welthistorischen Schuld an sich. Aber genug davon. Etwas anderes haben wir bei dieser kurzen Betrachtung im Auge.

In diesem Zusammenhange möchte ich nur von einer einzigen Vorstellung sprechen, die auf jedes innerlich zerrissene, ruhe- und friedlose Gemüt ihre versöhnende und erhebende Wirkung nicht verfehlen kann. In den widerwärtigen Nöten eines verblichenen und entblätterten Daseins, inmitten einer von Verlogenheit aller Art zerfressenen Welt, die hoffentlich nahe daran ist, in ihrem eigenen Drecke zu ersticken, ist es eine von allem Zauber und aller Wärme der Kindheit umwobene Vision, die dem gemarterten Geiste winkt — die Vision einer göttlichen Mutter, die in uralten Kulten der grauesten Vorzeit eine zentrale Stellung einnahm und von dorther unter vielem anderem in den Gedankenschatz des Christentums hinübergewandert ist. Ich bin vollständiger Laie in der bildenden Kunst, kenne mich herzlich wenig in Farben und Perspektiven aus, aber ich habe natürlich meine unmaßgebenden Eindrücke, an denen ich mich immerhin auslebe. Und nach einem bildlichen Ausdrucke dieser Vision, nach einem Ausdrucke, der zugleich bleibender Eindruck wäre, suchte ich lange vergebens. Ich suchte vergebens — denn die vielen Madonnabilder aus dem Pinsel der berühmtesten christlichen Maler vermochten es nicht mein Gemüt in Bewegung zu setzen und mußten mich kalt lassen, nicht weil die betreffenden Maler es nicht verstanden, den Grundgedanken der christlichen Gottesmutter richtig wiederzugeben, sondern im Gegenteil, weil sie es meines Erachtens nur allzugut verstanden, diesen Grundgedanken zu verkörpern und ihm bleibenden Ausdruck zu verleihen. Aus den Zügen dieses Bildnisses blickte mir immer eine seichte, wurzel- und kernlose Milde entgegen, die, möchte ich sagen, etwas Ironisches und schon ganz gewiß etwas Indifferentes an sich hatte — oder richtiger gesagt Ironisches, weil tief Indifferentes. Ich vermißte hier jene Wärme des Gefühls, die eine wurzelhafte, in der Wollust verankerte Liebe ausstrahlt, jenes wahrhafte, urwüchsige Mitleid, das nach einer tiefempfundenen hebräischen Benennung im Mutterschoß seinen Ursprung hat. Ich weiß nicht, wie jene syrische Göttin, die Magna Mater, die von den Syrern sogenannte Kybelle in den Abbildungen ausgesehen haben mag, aber ich kann es mir gut denken, welch

pulsierendes Leben von ihnen ausging und wie bezaubernd sie auf das Gemüt wirken mußten. Nein, die christlichen Maler haben es wirklich gut verstanden, den Gedanken der abstrakten, an völlige Indifferenz gegenüber dem Einzelschicksal grenzende Liebe, die im Grunde keine ist, in charakteristischen Zügen in alle Ewigkeit zu fixieren. Und daher auch dieser Eindruck des Ironischen, der Eindruck eines gewissen, sozusagen sublimierten je m'en fichisme, dem ich mich bei der Betrachtung dieser Abbildungen unmöglich entziehen konnte: ich liebe dich und verzeihe dir, aber ich liebe auch deine Bedrücker und verzeihe ihnen, denn ihr seid alle insgesamt in meinen Augen nur erbärmliche Schlucker und nichts weiter. Und hier wurde es mir zum ersten Male offenbar, wie nahe die christliche Mutter Gottes der sogenannten Mutter Natur zu stehen kommt, dieser geistlosen Natur, die ebenfalls alles mit gleicher Liebe umfaßt und keinen Unterschied zwischen Gut und Böse kennen will, und wie enge sich mithin die Konzeption des Christentums mit der eines seelenlosen Naturalismus und Materialismus berührt.

Das offizielle Judentum trägt ganz gewiß einen großen Teil der Verantwortung für jene sinnesfeindlichen und daher auch gemütstötenden Tendenzen, die im Christentum ihren Triumph feierten. Tiefes Dunkel lagert noch über den Wegen der jüdischen Geschichte, die uns so wenig davon zu sagen weiß, wie es gekommen ist, daß der heißblütige Nomade des vorderen Asiens, der nichts weniger als asketisch und sinnesfeindlich veranlagt war und ist, sich uns fast unversehens in einen tiftelnden Gesetzesdeuter verwandelte. Aber es ist nun einmal so gekommen. Die tiefe Durchgeistigung des Lebens, die in den Erzählungen der ersten Bücher der Bibel unser Gemüt gefangen nimmt, schlägt in der Folge in eine unerquickliche Vergeistigung um, die, sage was man will, der Seele doch sehr wenig Erfreuliches zu bieten vermag. Vergeistigung auf der einen — Vermaterialisierung auf der anderen Seite; je geistiger man im Bereiche des Gedankens wurde, desto materialistischer wurde man in dem des täglichen Lebens, und es hat schon etwas für sich, wenn man von dem tiefen Materialismus des Juden redet. Aber neben dem offi-

ziellen Judentum gab und gibt es ein inoffizielles, sozusagen unterirdisches Judentum, das mit dem ersteren bald in offener, bald in versteckter Fehde lag und liegt. Es war und ist dies der Kampf der Durchgeistigung mit der Vergeistigung. Und dieses unterirdische Judentum hat aus den Tiefen seines Gemüts heraus das Bild, nein, nicht das Bild, sondern vorderhand nur den Schattenriß einer göttlichen Mutter entworfen, die noch den lebenden Geist der alten Kulte atmet, ohne von deren schlimmen Auswüchsen beladen zu sein, die Silhouette der Schechina, die ihr Antlitz in Trauer hüllt und über das Schicksal des Volkes, wie des Einzelnen weint. Leider gab und gibt es keinen einzigen jüdischen Maler, der es versucht hätte, die Vorstellung von der Schechina in einem Bilde lebendig zu machen. Die jüdischen Maler — aber haben wir denn solche, haben wir denn bildende Künstler, die nicht nur ihrer Abstammung und ihrem Namen, sondern auch ihrem Denken und Wesen nach als wirklich jüdisch bezeichnet werden könnten? Und auch dies muß dem offiziellen Judentum zu Last gelegt werden, jenem Judentum, das uns jede bildliche Darstellung verpönte.

Die Christusmythe (Quasi una phantasia).

Gleich am Eingange zu der Sage von der Sündflut erzählt uns ein schlichter Bibelvers im Buche der Genesis von den Söhnen der Götter, die Gefallen an den Töchtern der Erde fanden und sich ihnen in Liebe näherten. An diesem kurzen Berichte pflegen Interpreten und Bibelexegeten in der Regel vorbeizugehen, ohne dem Gesagten besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Da derartige Göttergeschichten in allen antiken Sagen ziemlich verbreitet sind, fiel dieser Vers nicht sonderlich auf, um so weniger als der Erzähler selber bei dem Vorfalle nicht lange verweilt und die ganze Angelegenheit mit ein paar leicht hingeworfenen Worten abtut. Wenn man von den Schriften der jüdischen Apokalyptik, einer gewissen Stelle im Buche Sohar und einigen Äußerungen in der Agada absehen soll, so ist unter den jüdischen Gelehrten und

Philosophen unseres Wissens der Alexandriner Philo der Einzige gewesen, der das Berichtete zum Gegenstande tieferen Nachdenkens machte. Aber er nützte diese Mitteilung lediglich zum Ausbau seiner wenig erquicklichen, tief unjüdischen Spekulationen aus, auf die einzugehen es in diesem Zusammenhange erübrigt. Und doch gewann im Laufe der Zeiten diese an sich vielleicht harmlose Begebenheit eine welthistorische, für die Geschicke der geistigen Entwicklung entscheidende Bedeutung.

Es traf sich nämlich, daß unter diesen von der Bibel erwähnten Göttersöhnen, die die Erde aufsuchten und sich mit den Töchtern der Erde vermählten, sich Einer befand, der die Gunst des Herrn in einem ganz besonderen Maße besaß, in einem Maße, das alle Gunstbezeugungen an seine anderen Gefährten erheblich übertraf. Und gerade dieser war es, der zu einer Erdentochter in einer besonders gewaltigen Liebe entbrannte, in einer verzehrenden Liebe, die sich für ein göttliches Wesen nicht ziemt, und allen Begriffen, die wir in der Regel von einem solchen haben, in schroffster Weise widersprach. Lange lebte der junge Gott an der Seite der schönen Erdentochter in seliger Vergessenheit seiner selbst dahin. Durch den Stachel ihrer irdischen Reize peitschte das Menschenweib das göttliche Blut zu immer ungestümeren Wellen auf. Tag um Tag verfloß in einer Flut von herbem und rastlosem Entzücken, welcher eine ganze Welt von ungeahnten Empfindungen im Inneren eines Wesens auslösen mußte, das bisher an die gemessenen und heiteren Freuden des Himmels gewohnt war. Bisher kannte der junge Gott nur den ungetrübten, wolkenlosen Genuß, aber nicht diese Lust, die scharf und durchbohrend wie ein Schmerz die Sinnen überrumpelte und betäubte. Bisher wahrte er immer ein klares Bewußtsein seines Ich mitten in den stärksten und intensivsten Freuden, aber er kannte nicht dieses spurlose Zerrinnen des ganzen Wesens, dieses hilflose Schaukeln des Herzens in den alles überflutenden, alles überstürzenden Wogen einer unermeßlichen Beseligung.

Allein nicht nur Menschen, sondern auch Götter gewöhnen sich an alles. Als die ersten Gefühle der Überraschung

und Neuheit verflogen und einem mehr oder weniger geregelten Zusammenleben Platz zu machen begannen, da kam auch dem jungen Gotte hin und wieder die Erinnerung an seine herrliche Vergangenheit im Kreise der himmlischen Scharen, und mit der Erinnerung begann auch nach und nach die Sehnsucht nach seiner alten Heimat an sein Herz zu pochen. Er besann sich darauf was er war und was er ist — und ein Gefühl der Reue begann an seiner Seele zu nagen, Reue darüber, daß er die Freuden des Himmels gegen die der Erde vertauschte. Inzwischen stellten sich auch allerhand Unstimmigkeiten zwischen ihm und dem Erdenweibe ein, Unstimmigkeiten, die sich bald in Verstimmungen verwandelten. Mit dem allmählichen Nachlassen der Leidenschaft und dem Verrauchen der erotischen Inbrunst begannen sich ihm die Augen über vieles zu öffnen, woran er früher achtlos vorbeigegangen war. Viele Gewohnheiten der Erdentochter erregten seinen Unwillen, und als es einmal zwischen ihm und ihr zu einer unangenehmen Szene kam, da beschloß er in seinem Herzen seinen neuen Sitz aufzugeben und gegen den alten Wohnort seinen Flug zu nehmen. Diesen seinen Entschluß brachte er nicht sofort in Erfüllung, denn die Erdentochter verstand es durch immer neue Schliche und Kniffe ihn immer wieder an ihre Röcke zu fesseln. Unter den schlechten Gewohnheiten, für die er am wenigsten Verständnis besaß, und die ihm am meisten Ärgernis bereiteten, war die Eifersucht seiner Geliebten, mit der sie ihn drangsalierte. Der junge Gott konnte es keineswegs fassen, warum er den Reizen der Einen vor denen der Anderen den Vorzug geben sollte. Er liebte am Menschenweibe das Erdenhafte, das ihn mit elementarer Gewalt an sich zog, und machte kein Hehl daraus, daß ihn dieses Erdenhafte in allen weiblichen Gestalten entzückte. Dies konnte ihm aber das Menschenweib in ihrem engen Sinn am wenigsten verzeihen. Und als es bei einer Gelegenheit zwischen ihm und ihr abermals zu einem Konflikte kam, da faßte er einen raschen Entschluß — flog davon und verschwand aus ihren Augen.

Als Gottessohn, an Ort und Stelle angelangt, sich wieder unter seine früheren Gefährten mischte und die ersten Be-

grüßungsworte mit ihnen austauschte, da konnte eine gewisse Bestürzung in ihren Gesichtern seiner Aufmerksamkeit sich nicht entziehen. Er war von jeher der gefeierte Liebling des Herrn und seine lange Abwesenheit konnte nicht umhin, lebhaften Anstoß zu erregen. Mit sorgenvollen Mienen empfingen ihn die Engel und rieten ihm dringend sich nicht eher zu melden, als bis der Herr selber nach ihm verlangen wird. Es geschah eher als er erwartete. Als er endlich vor dem Antlitz des Herrn erschien und einen verstohlenen Blick auf die betrübten Gesichtszüge des Meisters warf, wußte er schon im voraus, daß diesem alles bekannt war. Zwischen ihm und dem Herrn entspann sich ein kurzes Gespräch, das für ihn und Welt Folgen von unermeßlicher Bedeutung hatte.

Der Herr: „Du bist so plötzlich ohne mein Wissen verschwunden und so lange ausgeblieben. Wo hast du denn die ganze Zeit hindurch gesteckt?"

Er: „Ich war auf der Erde."

Der Herr: „Und was hast du dort getrieben?"

Er (befangen): „ . . . . Nichts vom Belange. Die Erde erregte von jeher mein Interesse, und diesmal bot sie mir wirklich viel Neues und Lehrreiches."

Der Herr: „Und nichts weiter?"

Er: „Herr, ich habe ein Menschenweib geliebt."

Der Herr (nach kurzer Pause): „Du bist also so weit gekommen, dich mit einem von diesen unvollkommenen Geschöpfen durch die Bande der Liebe zu vereinen. Du weißt, wie ich dem Menschen gram bin; du weißt, daß ich es einmal lebhaft bereut habe, ihn geschaffen zu haben, und daß ich schon nahe daran war, das ganze Menschengeschlecht mit einem Schlage zu vernichten. Dieser Mensch hat die unheilvolle Gabe, alles Gute was ihm verliehen worden ist, in dessen Gegenteil umzukehren. Ich habe in sein Blut das sinnliche Begehren gegossen, damit er sich seines Lebens und des seines Nächsten freue, und er hat es in einen ewigen Herd von Neid, Mißgunst und Haß verwandelt. . . ."

Er: „Herr, du hast ihm auch den Stachel des Leides gegeben."

Der Herr: „Das Leid sollte sie nur fester und enger aneinanderschmieden. Der Stachel des Schmerzens sollte ihren Stolz anspornen und er hat sie nur feige gemacht. Aber genug von den Menschen. Jetzt will ich von dir reden. Was sich für diese unvollkommenen Geschöpfe ziemt, das ziemt sich nicht für ein höheres Wesen. Du hast dich von einem Menschenweibe verführen lassen, du erlagst ihren Reizen, das ist eine Schwäche, die für ein göttliches Wesen unverzeihlich ist. Bereue nun offen deine Sünde und sage dich ein- für allemal von der Erde los."

Er (leise): „Herr, ich kann mich von der Erde nicht lossagen."

Der Herr: „Wie?"

Er: „Die Erde lockt mich mächtiger denn je. Was ich dort erfuhr, habe ich hier niemals erlebt. Ich habe gewiß von meiner Vollkommenheit viel eingebüßt, ich bin zu den irdischen Tiefen herabgesunken, aber diese Tiefen haben Höhen, die ich hier niemals erklommen. Ich habe Melodien von berückender Gewalt gehört — meine vermenschlichte Seele war es, die liebeverwundet sich in Klagen ergoß. Ich habe Bilder von unbeschreiblicher Farbenpracht gesehen — es war die Welt, die ich mit dem Blute meines irdisch gewordenen Herzens bemalt . . . ."

Der Herr (zornig): „So kehre denn zur Erde zurück, wenn sie dir so gut gefällt! Für dich ist hier kein Platz mehr da. Gehe hin, woher du kommen bist, und werde wieder Mensch unter Menschen, aber bewahre das himmlische Feuer in deinem Inneren und dies sei dein Fluch. Zerfließe in Melodien von bezaubernder Schönheit, aber das plumpe Ohr dieser irdischen Geschöpfe soll die Musik deiner Seele niemals vernehmen. Spurlos, ohne Widerhall sollen deine Lieder verklingen, wie der Klageruf eines Verunglückten in der unendlichen Wüste. Erglühe in brennendem Liebesverlangen, aber deine eigenen Flammen sollen dich verzehren, denn vereinsamt wirst du wandeln mitten in der lärmenden Menge, zusammenbrechend unter der Last all der Schätze von inniger Zärtlichkeit, die du in deinem Herzen angehäuft. Und dieses Weib, dem du dich hast ausliefern lassen — ich strafe dich

mit Liebe zu ihr, mit einer Liebe, die bis zum Wahnsinn geht, aber bleibe ewig von ihr verkannt, denn verständnislos wird sie an dir vorbeigehen, ohne Sinn für den Abgrund der Sehnsucht, in den du immer tiefer und hoffnungsloser versinken wirst. Und dann — wenn du an der äußersten Grenze der Verzweiflung angelangt bist, dann wird eine wahnsinnige Wut sich deines ganzen Wesens bemächtigen. Die Hand, die bereit war in eine sanfte Bewegung der Liebkosung auszubiegen, wird sich ingrimmig zu einer drohenden Faust zusammenballen, die Lippen, die im Begriffe waren, einen Segen auszusprechen, werden sich zu einem gräßlichen Fluche verzerren, und aus allen Blumen deiner Zärtlichkeit und Liebe werden giftige Schlangen des Hasses ihre schwarzen Köpfe emporrecken. Dann wirst du deiner Heimat gedenken und deine gemarterte Seele in Gebet ergießen, daß ich erhören werde, denn die Pforten des Himmels sind für niemand geschlossen."

Der junge Gott tauchte in Palästina kurz vor dem Untergange des jüdischen Reiches und der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer auf. Wir sind noch nicht ganz im Klaren darüber, warum er sich gerade dieses Land zum beständigen Aufenthalt für seinen kurzen Erdenwandel auserkoren hat. Es liegt aber sehr nahe anzunehmen, daß der kleine antike Stamm, in dessen Mitte zuerst die Gesänge der Psalmisten von der verwundeten Seele und dem sehnsüchtigen Geist erklangen, sein Interesse fesselte und seiner Phantasie reichliche Nahrung bot. Man kennt die Enttäuschungen, die er auszustehen hatte und den Kampf, den er mit den Schriftmännern führen mußte. Bekannt sind ebenfalls seine Leiden — bekannt, aber nicht gekannt und zum größten Teile verkannt. Sie wurden in der Folge in einem kraß physischen Sinne ausgelegt, um auf die rohe Phantasie vieler barbarischer Stämme Eindruck zu machen, während sie ganz und gar innerlicher Natur waren — Leiden eines verschlossenen Gemüts, das voller unaussprechlicher Visionen und Melodien sich im stillen verzehrte. Aber er war nicht umsonst aus dem Lande der Götter. Nach verzweifeltem inneren Ringen und lange in sich vergrabener Erbitterung fand er in sich endlich

die Kraft und den Mut seine erste alte Liebe zum Erdenhaften in eine solche zum Menschlichen umzuwandeln. Seine Lehre war ursprünglich irdisch und menschlich, dem Sinne eines Menschenschlages angepaßt, der in Sachen religiöser Wahrheiten keine Zweideutigkeit duldete, aber viele anderwertige Einschläge haben es verunstaltet und darin fremdartige Elemente hineingetragen.

Gedanken über die Emanzipation.

Im Zeichen der Emanzipation steht die ganze jüdische Geschichte seit ihren ersten Anfängen bis in unsere Zeit hinein. Schon an der Wiege der jüdischen Geschichte stand der Erlöser, der dem Volke die Selbständigkeit als Gabe vom Himmel, als Geschenk bescherte, und dieser Emanzipationsakt prägte unserem ganzen geschichtlichen Dasein in der Folge einen unauslöschlichen Stempel auf. Nicht wir waren es, die wir uns aus eigenen Mitteln und mit eigner Hilfe von der ägyptischen Knechtschaft befreiten, sondern eine außer und über uns befindliche „göttliche", jedenfalls höhere Macht, die die fremden Fesseln von uns abstreifte. Gewiß, der Gott, wie ihn das jüdische Volk auffaßte, ist kein geschichtliches Faktum. Aber charakteristisch für den Geist und die ganze Gesinnung des jüdischen Volkes ist es immerhin, daß es nicht nur von Anfang an den Akt seiner nationalen Befreiung an eine außenstehende Macht knüpfte, sondern daß es auch in der Folge, während seines ganzen geschichtlichen Lebens, an diesem Gedanken mit außerordentlicher Zähigkeit festhielt — an dem Gedanken nämlich, daß seine nationale Befreiung ein Geschenk sei, für das man Dankbarkeit zollen müsse, und das zu Gegenleistungen verpflichte. Wurden auch diese Gegenleistungen in einem rein moralischen Sinne verstanden, so waren sie doch nicht minder als von außen her auferlegte Verpflichtungen und Bindungen gefühlt und vorgestellt. Und dieser Gedankengang verwob sich so sehr mit der ganzen Struktur der jüdischen Psyche, daß er mit der Zeit zu einem integrierenden Bestandteil der letzteren geworden ist, und

der Geschichte des Volkes einen gegen das Außenstehende hin tendierenden Aspekt verlieh. Diese Zuspitzung auf das Außenbefindliche verrät sich in allen Phasen der weiteren Geschichtsentwicklung der jüdischen Nation: man wird nachgerade daran gewöhnt, und von den großen Repräsentanten der jüdischen Kultur dazu angehalten, den Quellpunkt nationaler Energie nicht in sich selber, in seinen eigenen Impulsen und Antrieben, sondern in irgend einem anderen, jedenfalls außenbefindlichen Agens zu suchen, und man verliert allmählich den Sinn für jede weitgehende politische Aktion, für jede größer angelegte nationale Unternehmung. Die intensive Konzentrierung auf ein jenseits der praktisch politischen Sphäre liegendes Ziel der Betätigung mußte notgedrungen den Sinn der Nation von seinem natürlichen Wege ablenken und seinen weltlichen Aspirationen Fesseln anlegen. Die unausgesetzt wach gehaltene Besinnung auf den nationalen Eigenwert mußte mit der Zeit zu einem Hemmschuh für jede kulturelle Ausweitung und Bereicherung, zu einer Schranke für die geistige Amplitude werden, denn es grenzte den Gesichtskreis der Nation gegen die Anregungen von außen ab und trug daher bei einer ungeheuren Verschärfung der seelischen und geistigen Empfänglichkeit zu einer gewissen Versimpelung des Intellektes bei. Die Forderung, eine Nation par excellence zu sein, von einer möglichst scharf ausgeprägten nationalen Physiognomie und einer auf die Spitze getriebenen nationalen Eigenart, mußte der Erweiterung der nationalen Sphäre einen Damm entgegensetzen, da die nationale Expansivität unter diesen Umständen notwendig als eine Gefahr für die nationale Konzentrierung erscheinen mußte. Die Verkünder dieser Forderung, die Propheten, lagen daher mit den jüdischen Königen in beständiger Fehde, da die Könige ihrer Stellung gemäß und einer natürlichen Neigung folgend politische Ambitionen hegten und, wie es in der Natur aller Herrschenden einmal begründet ist, ihre Einflußphäre auszudehnen strebten. Ähnliches sehen wir bei den späteren Chassidäern und Peruschim, die gegen die Dynastien des zweiten Tempels mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln anzukämpfen begannen, sobald diese Dynastien

Anstalten machten, eine etwas großzügigere Politik zu treiben. Als Gabe empfing die Nation ihre ursprüngliche Befreiung, als solche wollte sie durchaus letztere betrachtet wissen, als Gabe empfing sie fernerhin alle weiteren Erlösungen von ihren Nöten, und als solche wollte sie durchaus diese Erlösungen angesehen wissen. Ein Gott befreite sie von der ägyptischen Knechtschaft, ein König — von der babylonischen, und ein Parlament — von der nachexilischen. Immer war es irgend eine außenstehende Instanz, an die die Nation in ihrer Bedrängnis appellierte, und nur selten, äußerst selten sehen wir sie ihr Schicksal eigenmächtig gestalten, wie es eben in der Natur jedes lebenskräftigen und auf sich vertrauenden Volkes liegen soll. Gewiß haben die Juden in grauer Vorzeit das Land Kanaan unter der Ägide ihres Schutzgottes mit dem Schwerte erobert, aber anders wie es bei allen anderen Völkern dieser Vorzeit der Fall war, trat dieser Schutzgott nach getaner Arbeit nicht bei Seite, sondern pochte immerfort auf seine emanzipatorische Wohltat und was bei weitem bezeichnender ist, die Nation gibt sich willig der Hypnose dieser Wohltat hin, und läßt alle noch so ungerechten Anklagen und Beschuldigungen seitens ihres Gottes geduldig über sich ergehen. Dieser Zug haftet dem Volke bis auf den heutigen Tag an. Wie verschieden auch die waltenden Mächte in den nationalen Geschicken des jüdischen Volkes beschaffen waren — ob Gott, ob Fürst und König, ob Parlament und „Menschheit" — immer waren es heteronome, nicht autonome Potenzen, von denen die geschichtliche Entwicklung der Nation gelenkt und bestimmt wurde. Immer hieß es dankbar sein, Verpflichtungen nachkommen und von außen her auferlegte Bedingungen erfüllen. Die Bedingung, unter der ehemals Jahve das israelitische Volk emanzipierte, bestand in der nationalen Anspannung und kulturellen Geschlossenheit; die Bedingung, unter der in der späteren Folge die „Menschheit" die Nation der Juden emanzipierte, bestand im Gegenteil in der nationalen Entspannung und der kulturellen Vermischung. Aber in dem einen, wie in dem anderen Falle hielt sich das Volk für verpflichtet, diesen Bedingungen zu genügen, denn es lebte unter der Hypnose der Gabe, die schließlich zu einer Gegen-

gabe in irgend welcher Form anhält. Ersteres hinderte die Nation daran, ihre Kräfte auszuweiten und zu expandieren, letzteres — daran, ihre Kräfte zu sammeln und zu konzentrieren: entgegengesetzte Voraussetzungen und Resultate, aber gleiche Grundtendenzen der nationalen Psyche. Wer in alledem bloß eine zufällige Analogie erblicken wollte, der würde wahrlich die tieferen Zusammenhänge der jüdischen Geschichtsentwicklung verkennen. Zusammenhänge, die doch gewiß nicht abseits von der Geistesrichtung der Nation liegen können, sondern auf eine gewisse uns zwar vorderhand unbekannte Weise auch in der Struktur des nationalen Charakters irgendwie verankert sein müssen. Es wäre sonst eine der wunderlichsten und seltsamsten Unbegreiflichkeiten, wenn ein Volk von dieser beispiellosen Zähigkeit im Behaupten seines nationalen Bestandes, dieser wilden Energie im Abwehren äußerer Anfechtungen und diesem so gesteigerten nationalen Selbstgefühl, wie das jüdische bis vor noch verhältnismäßig kurzer Zeit (nach historischen Maßstäben gemessen) während der jahrtausende langen Dauer seines Verweilens in der Diaspora sicherlich eines war, fast sofort nach dem Abstreifen der äußeren Fesseln seinen nationalen Halt zu verlieren . . . . Nein, nicht zu verlieren, sondern aus freien Stücken aufzugeben begann — und noch mehr, eine, möchte man sagen, fanatische Hingabe an den Prozeß der völkischen Entpersönlichung zutage förderte; es wäre dies sonst ein Hohn auf alle Gesetze der historischen Kontinuität, wenn nicht . . . . ja wenn nicht die Hingabe an ein von oben oder außen her kommendes Veto in der Seele des Volkes von Beginn an gezüchtet wäre, wenn dieses Volk nicht unter dem Bann der Heteronomität seit Jahrtausenden gelebt hätte. Ich weiß, daß viele andere Völkerschaften im Laufe der Zeit sich unvermerkt mit anderen vermischten und ihrer nationalen Physiognomie auf diese Weise verlustig gingen und gehen. Es war und ist dies ein ganz natürlicher Prozeß, der nicht weiter zu verwundern ist. Wer aber hat mit solchem Eifer dem Abgotte der Entpersönlichung gehuldigt, wie der Jude, dieser gestern noch so vollständig in sich abgeschlossene und selbstbewußte Typus? Gewiß — der Zahn der

Zeit nagt schonungslos an allen Gütern, materiellen wie geistigen, aber der Zahn der Zeit hat hier einen dankbaren Stoff gefunden: die jüdische Seele war schon längst zermürbt durch die Vorherrschaft des Heteronomen und den Druck der Maßregelungen von oben und daher kam es auch, daß die Forderungen und die Zumutungen der Umwelt seitens dieser Seele auf keinem genügend festen Widerstand stießen. Man wolle mich indessen nicht mißverstehen. Das Heteronome in der jüdischen Kulturentwicklung war ursprünglich ganz gewiß der Ausfluß einer vorwiegend ethisch orientierten Gesinnung, die ganz natürliche Objektivierung einer besonderen Geistesrichtung, die Projizierung gewisser zu einer außerordentlichen Intensität gelangten seelischen Prozesse. Wir verdanken dieser Projizierung die schönsten Blüten des jüdischen Geistes, den „großen Stil" in der Moral, den Begriff des der gesamten Antike unbekannten Absoluten in der Sphäre des Ethischen, die Idee der sozialen Erlösung, will sagen der Erlösung auf eine Gesamtheit bezogen und noch manches andere. Der jüdische Geist trieb diese Blüten, solange sich in dieser Verobjektivierung der lebendige Fluß des Geistes widerspiegelte. Aber man ließ sie im Laufe der Zeit zu einer harten Kruste erstarren, die auf dem jüdischen Gehirn lastete. Eine lange, lange Zeit hindurch kannten wir nur Bedingungen, Bindungen und Verpflichtungen von oben herab, und bei einer jähen Wendung in der Geschichte fiel es uns daher leicht, diese Bindungen und Bedingungen durch solche von außen her zu vertauschen.

Ich weiß — diese Verkrustungen haben eine der wunderbarsten konservierenden Wirkungen gehabt; dank ihnen erhielt sich die Nation mitten in einer Welt voller Drohungen und Gefahren. Es fällt mir nicht im geringsten ein, diese Tatsache etwa in Abrede stellen zu wollen. Aber man wolle doch darüber den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem auch im Negativen nicht vergessen. Gewiß gibt es eine Kontinuität in der jüdischen Kultur, in den positiven Manifestationen und Erzeugnissen des jüdischen Geistes; aber eine solche gibt es auch in allen Schattenseiten dieser Kultur, in alledem, was an ihr verfehlt und brüchig ist. Ist es denn nicht

bezeichnend, daß mit sehr seltenen Ausnahmen die Nation in entscheidenden und kritischen Situationen an irgend wen von oben oder außen appelliert, und diesen Appell zu einem Grundpfeiler ihrer Hoffnungen ausbaute, daß der Ruf nach dem Emanzipator zu einer der wichtigsten Losungen des Volkes geworden ist und daß der Fürsprecher in jeder möglichen Gestalt eine derartig gewaltige Bedeutung im Leben dieses Volkes erlangen und eine derart maßgebende Rolle spielen konnte. Kann es von ungefähr sein, daß wir in unseren historischen Zeiten auf politischem Gebiet eine solche schlechte Figur machten, und daß wir in der Gegenwart es ebensowenig verstehen, politisch vorzugehen und aufzutreten, und liegt nicht darin einer der Grundzüge unseres nationalen Wesens — immer zu irgend wem aufzublicken, das nationale Schicksal in seine Hand zu legen, von ihm Imperative und Direktiven zu erwarten und gehorsam aufzunehmen, statt unsere Hoffnungen und Erwartungen in uns selber zu setzen, wie es eben jede politische Initiative von einiger Wirksamkeit erheischt?

Der Glaube an den erlösenden Messias gehört gewiß zu den wertvollsten Inspirationen der jüdischen Psyche, allein der Aberglaube von dem Helfer von außen her ist für uns immer irreführend und verderblich gewesen. Hätten wir nicht unter dem hypnotischen Einflusse von autoritären Machtsprüchen, Bedingungen und Verpflichtungen gelebt, wir hätten unser nationales Dasein kaum erhalten können. Das steht fest. Wir hätten aber auch nicht die namenlose Schmach erlebt, tief entehrende Bedingungen seitens unserer Umwelt willig über uns ergehen zu lassen. Hätten wir nicht in unseren historischen Zeiten unter dem Einflusse unserer geistigen Autoritäten den Verzicht auf unser politisches Dasein geleistet, so wären wir längst aus der Liste der Lebenden gestrichen. Aber wir wären gleichfalls nicht dazu gekommen, unserer Nationalität leichten Herzens den Rücken zu kehren.

Bejahung und Verneinung des Galuth.

Die verschiedenen Verneiner des Galuth vermeinen im richtigen Geiste der jüdischen Geschichte zu fühlen und zu

denken, wenn sie die Perioden der Zerstreuung als eine gewisse Abweichung vom normalen Entwicklungsgange der jüdischen Kultur am liebsten aus der Geschichte des jüdischen Volkes ausgemerzt wissen möchten, um den nach ihrem Dafürhalten jäh abgerissenen Faden wieder aufzunehmen und zu einem der jüdischen Nationalität konformen Punkte anknüpfen zu können. Wir wollen vorerst gar nicht davon reden, daß die jüdische Nation auf diesen ihren Umwegen zu ihrem ursprünglichen Standort es mittlerweile fertig brachte, recht dauerhafte Zelte aufzuschlagen und recht imposante Kulturzentren zu errichten, von denen manche an Bedeutung den palästinensischen ganz gewiß nicht nachstehen. Gerade vom Geiste, der in den markantesten Tatsachen der jüdischen Geschichte in mehr oder weniger ausgesprochener Form zum Ausdruck gelangt, gerade von den treibenden Kräften der jüdischen Kulturentwicklung wollen wir reden — denn diese Tatsachen sind uns keineswegs nur von außen her zugetragene Ereignisse, die mit den ursprünglichen Tendenzen der völkischen Psyche nichts zu schaffen hätten, die geschichtlichen Episoden sind uns keineswegs eine bloß äußerliche Hülle, deren man sich unter Umständen auch entledigen könnte, nachdem sie zu eng und drückend geworden ist, ohne daß dabei der Geist des Volkes und dessen Kultur in Mitleidenschaft gezogen würde. Gewiß haben die Verkettungen der geschichtlichen Geschehnisse ihre eigenen, dem Blicke des Beobachters meistens gänzlich verborgenen Gesetze, gewiß sind die elementaren, historischen Faktoren in einem fast unabsehbaren Gewirre von Beziehungen sozial-psychischer, wirtschaftlicher, politischer und sonstiger Natur verankert, die mitunter mit dem blinden Ungestüm von Naturgewalten wirken und die Geschichte der Nation in ungeahnte Bahnen lenken; und nichtsdestoweniger ist die Struktur einer nationalen Psyche und deren ursprüngliche Veranlagung keine tabula rasa, auf die die Geschichte ihre Gesetze schreibt, nichtsdestoweniger wirkt auch der Geist einer nationalen Kultur, wenn auch unwillkürlich und ohne es zu wissen, bestimmend auf den der nationalen Geschichte und prägt der letzteren einen je nach Umständen mehr oder minder scharfen

Stempel auf, oder richtiger gesagt, es findet eine gewisse Wechselwirkung zwischen dem einen und dem anderen statt, ohne daß man dabei die das eine von dem andern scheidende Grenzlinie des genaueren angeben könnte. Die Bejahung des Galuth lag schon potentiell, wenn nicht in den ersten Ansätzen der jüdischen Kulturentwicklung, so doch in den ausgereifteren Stadien derselben, mit dem Momente, als der Schwerpunkt des nationalen Bestandes in Mächte rein geistiger Natur hineinversetzt wurde. Allerdings wies bei den Propheten der rein geistige Zug eine markante Zuspitzung gegen eine territoriale Fixiertheit auf, denn sie wollten ihre ethischen Bestrebungen in einer territorial greifbaren Gestalt vermaterialisiert wissen, und insofern kann man sagen, daß die Propheten einen Zustand der jüdischen Kultur in ihrer Person repräsentieren, wo zuwiderlaufende Tendenzen noch in einem undefinierbaren Zusammen miteinander lebten. Aber der natürliche Prozeß der Differenzierung konnte nicht allzu lange auf sich warten lassen; früher oder später mußte der Augenblick kommen, wo die beiden Tendenzen sich herauskristallisierten; früher oder später mußte zwischen ihnen ein erbitterter Kampf um die Vorherrschaft entbrennen, denn unmöglich konnte sich auf die Dauer die ausschließliche Konzentrierung auf das Geistige mit einer ausschließlichen Anhänglichkeit an staatlich-territoriale Bestimmtheiten vertragen; früher oder später mußte sich das negative Verhalten gegenüber jeder palpablen Ausgestaltung der nationalen Kultur, wie es in der Festigkeit eines staatlichen Gefüges und einer territorialen Abgrenzung zutage tritt, einen positiven Charakter — die ausdrückliche Bejahung des außer- oder vielmehr innerstaatlichen und internationalen Seins annehmen, was bei den Repräsentanten der späteren jüdischen Kultur in recht prägnanter Gestalt hervortritt. Die Bejahung des Galuth stellt sich uns auf diese Weise als einer der wesentlichsten Charakterzüge jener jüdischen Geistigkeit heraus, die in bezeichnendem Gegensatz zu der aller anderen Kulturen antiker und auch moderner Observanz nicht an der Konsistenz dieser oder jener staatlichen Institution hing, sondern sich vielmehr ihre eigene Materialität und ihre eigene

Bodenständigkeit schuf, vermöge derer sie sich inmitten der mannigfaltigsten Kulturformen erhalten und behaupten konnte. Die Juden waren gewiß nicht die einzige Nation in der Weltgeschichte, die als Träger eines ganz bestimmten Kulturtyps ihre spezifische Rolle in der Geschichte der Menschheit spielte. Auch die alten Hellenen und Inder stellten ihrerseits bestimmte Volksgruppen und bestimmte Volkstypen dar, auch bei ihnen hing Nationalität und Kulturgestaltung aufs engste miteinander, aber diese Kulturgestaltung haftete in weit koherenterem Maße an allen den tausend Eigentümlichkeiten rein ethnischer Bestimmtheiten, als die des jüdischen Volkes, die im Verlaufe der jüdischen Geistesentwicklung sich mehr und mehr zu verselbständigen suchte, und diese Verselbständigung in fast vollendeter Prägung schließlich auch erreichte. Und wenn die jüdische Nation die Verselbständigung ihrer Kulturhaftigkeit erreichte, so geschah es einzig und allein deshalb, weil deren Geistigkeit sich je weiter je mehr vermaterialisierte und sozusagen verdichtete, weil sie im Verlaufe ihrer Kulturentwicklung immer deutlichere Tendenzen offenbarte, die geistigen Manifestationen ihres völkischen Daseins auf Kosten ihrer staatlichen und territorialen Fixiertheit in immer festere und greifbarere Formen zu gießen, und auf diesem Wege die Geistigkeit selber zu einer Art Staatlichkeit erstarren ließ, die, aller territorialen Abgrenzung spottend, ein unabhängiges Reich auf eigener Grundlage konstituieren konnte. In der Tat muß es doch auffallen, daß die Repräsentanten jüdischer Geistigkeit in den späteren Stadien der jüdischen Kulturentwicklung eine immer schärfere Abneigung gegenüber den subjektiven Inspirationen des prophetischen Gemütes an den Tag legten, daß sie das in der Seele des Volkes lebende Bild der Gottheit in immer entrücktere und unzugänglichere Regionen zu verlegen sich bemühten, und daß es ihnen schließlich gelang, durch ein überaus kompliziertes und sinnreiches Gewebe von Formeln aller Art die Vorstellung der Gottheit in den hintersten Hintergrund des Volksbewußtseins zu drängen. In der Tat stellte schon die peinliche Perhorreszierung aller Bildhaftigkeit den

ersten Ansatz zu dieser Verdrängung, den ersten Schritt auf dem Wege zu dieser Formelüberwucherung dar. Ohne uns daher in eine Beurteilung einer derartigen Geistesrichtung einzulassen, können wir getrost die Behauptung aufstellen, daß die jüdische Geschichtsentwicklung vermöge eben dieser vermaterialisierten Geistigkeit immer mehr dazu neigen mußte, die territorial fixierbare Staatlichkeit stillschweigend zu verneinen, und somit das Galuth ebenso stillschweigend zu bejahen.

Wer es einmal gelernt hat, in den äußeren Begebenheiten und Geschicken eines einzelnen Individuums wie eines ganzen Volkes den mitbestimmenden Faktor der ursprünglichen Geistes- und Gemütsveranlagung mit in Anschlag zu bringen, wer es gewohnt ist, bei einer sonderbaren Verkettung von äußerlichen Geschehnissen danach zu fragen und zu forschen, ob sich nicht in dieser dem Individuum oder Volke von außen her zugestoßenen Verkettung von jeweiligen Zufälligkeiten ein aus dem Innern des in Frage stehenden Subjektes stammender und mitwirkender Agens auf diese oder jene Weise kundgibt, der wird auch die ganze Erscheinung des Galuth nicht nur auf diese oder jene katastrophale von außen her hereingebrochene Krise zurückführen wollen, sondern es in irgend welchem innigen Zusammenhange der jüdischen Geistesstruktur zu betrachten suchen. Nicht die Römer allein waren es, die das jüdische Volk über die Erdoberfläche zerstreuten und so das Phänomen der Diaspora ins Leben riefen, sondern zu einem großem Teile war es auch dieses jüdische Volk selber, das durch seine ursprüngliche Geistesrichtung und kulturelle Einstellung fast seit den Anfängen seiner eigentlichen Geschichte mit einem rastlosen Eifer daran gearbeitet hat. Nimmermehr wäre es dem römischen Kaiser Hadrian gelungen, die palästinensische Erde von einer kompakten und lebenstüchtigen jüdischen Bevölkerungsmasse so gründlich zu säubern, wenn die jüdische Nation in der Person ihrer berufensten und würdigsten Vertreter von vornherein nicht auf ihre politische Selbständigkeit verzichtet, wenn die Masse des Volkes sich nicht seit langem mit dem Gedanken einer exterritorialen nationalen Existenz

befreundet, und wenn die Masse in der Folge nicht eine kühle Indifferenz gegenüber ihrer gewesenen Heimat gezeigt hätte. Gerade die Sorge um die Erhaltung der nationalen Kultur war es, die angesichts der prekären Stellung des jüdischen Volkes inmitten seiner eroberungssüchtigen Nachbarn das galuthbejahende Moment bildete — ursprünglich in nichts anderem bestehend als in der festen Entschlossenheit, die nationalkulturelle Besonderheit unter den widrigsten Umständen zu verfechten und zu bewahren. Eine und dieselbe Befürchtung ist es, die ehemals dem jüdischen Eiferer dem Gedanken der Galuthbejahung eingab und die gegenwärtig den Verfechter jüdischer Kulturinteressen in das Lager der entschiedensten Galuthverneiner treibt.

Wie dem auch sei — der Geist des jüdischen Volkes hat einmal diese galuthbejahende Richtung eingeschlagen, und wir überlassen es den Anklägern des Galuth, diesen Wendepunkt in der Geschichte der jüdischen Kulturentwicklung zu verurteilen und zu verdammen. Die Einstellung auf das Galuth aber hat notwendig dazu beigetragen, den Geist des jüdischen Volkes immer vorwärts zu drängen, denn das Leben unter den verschiedensten Kulturen und Nationen konnte bei all der Abgeschlossenheit des jüdischen Volkes an der Seele der Nation unmöglich spurlos vorübergehen, die geschwängert von allen möglichen fremden Einflüssen eine unzweifelbare Bereicherung ihres Wesens erfuhr. Dem jüdischen Gedanken erwuchs hiemit eine bedeutsame Aufgabe, von deren Bewältigung die Entwirrung dieses ganzen so verwickelten Galuthproblems abhängig ist, die Aufgabe nämlich, inwiefern die jüdische Geistigkeit imstande ist, alle von außen her auf sie einstürmenden Einwirkungen in sich aufzusaugen und restlos zu verarbeiten, inwiefern diese Geistigkeit imstande ist, diesen Einwirkungen jene spezifische Signatur aufzudrücken, die die bestimmte Zugehörigkeit zu einem bestimmten Gemeinwesen untrüglich zu erkennen gäbe. Eine andere Sache ist es freilich, ob diese Aufgabe überhaupt im Bereiche des Lösbaren liegt und darüber wollen wir uns vorerst mit den absoluten Verneinern des Galuths in keine Streitigkeiten einlassen, aber daß diese Aufgabe durch den ganzen Werdegang

der jüdischen Geschichte nahegelegt wird, dies geht aus dem ganzen Geiste der jüdischen Kulturentwicklung so klar wie nur möglich hervor. Dieses durch die jüdische Geschichte angedeutete Ziel aller auf die Reorganisierung der jüdischen Kultur gerichteten Bestrebungen liegt einzig und allein in der Richtung einer aufwärts schreitenden, in vollendetem Sinne des Wortes fortschrittlichen Bewegung, während alle Versuche, die darauf ausgehen, den ganzen Entwicklungsgang der jüdischen Geschichte bis zu ihrem vermeintlichen Ausgangspunkte zurückschrauben, die unermeßliche, dem jüdischen Volke zuteil gewordene Bereicherung des Gemüts und Vervielfältigung des nationalen Lebens als Galuthprodukt zu verpönen und zu beseitigen, um nur eine Nation wie alle anderen zu werden, entschieden rückschrittlicher Natur sind. Und weder zeugt es von einem kühnen Fluge der Phantasie, noch von einer richtigen Einschätzung der national-kulturellen Aspiration innerhalb der gegenwärtigen Judenheit, wenn letzterer zugemutet wird, die auf ihren Wanderungen so mühsam errungenen Schätze wie einen hemmenden Ballast von sich wegzuwerfen, um nur das zu werden, was so viele kultur- und geistesarme Nationen seit Jahrhunderten naturgemäß und von selber sind, eine Volksgruppe unter Volksgruppen, eine Nationalität unter Nationalitäten, ein Staat unter Staaten mit allen diesen Gemeinwesen inhärierenden Attributen und nichts weiter; als ob die Geschichte des jüdischen Volkes bloß eine Reihe von zwar traurigen, im übrigen aber recht belanglosen Begebenheiten darstellte, die man bei gutem Willen vergessen und wegdenken könnte, und nicht vielmehr bedeutsame Winke für die künftige Weiterentwicklung in sich enthielte, Winke, die ein wachsamer und wirklich fortschrittlicher Geist auffangen und befolgen sollte, als ob diese Geschichte uns absolut zu nichts verpflichtet hätte! Welche meskine Denkweise, welch reaktionäres Bestreben!

Anderseits aber — sollte die Bejahung des Galuths wirklich eine solche im Geiste der jüdischen Geschichte sein, mit anderen Worten: soll diese Bejahung nicht bloß eine indifferente, zu nichts verpflichtende Hinnahme eines geschichtlichen Faktums, sondern eine spontane Setzung bedeuten, so

wird sie unbedingt die Besinnung auf unsere kulturellen Werte, auf unser besseres nationales Sein in sich schließen müssen, wenn anders die Bejahung des Galuth überhaupt einen Sinn haben soll. Die absoluten Galuthbejaher moderner Observanz scheinen allerdings in diesem Punkte anders zu denken, wenn sie überhaupt denken und sich nicht vielmehr dem Zuge der Zeitlichkeit als gefügige Werkzeuge überlassen, ohne viel nach der inneren Bedeutung des Geschehenden zu fragen. Ihnen allen scheint es bloß darauf anzukommen, ob die Juden eine Nation mit allen üblichen Attributen einer solchen je werden bilden können, als ob Gott weiß, welche kulturelle Leistung darin läge, wenn den unzähligen die Erde bevölkernden Nationalitäten noch eine hinzugefügt würde. Und was in höchstem Grade bemerkenswert ist — diese beiden sich gegenseitig aufs heftigste befehdenden Parteien, die absoluten Bejaher und absoluten Verneiner des Galuths sind hinsichtlich jüdischer Kultur und jüdischer Geschichte vollständig eines Sinnes. Für diese beiden Parteien scheint es sich ausschließlich darum zu handeln, daß dem so viel geprüften jüdischen Volke endlich das zuteil werden soll, was so viele unendlich geringere Völkerschaften bereits besitzen — der Inbegriff alles dessen, was zum Bestande eines in sich befestigten und nach außen hin abgrenzbaren Ganzen gehört. Ihnen beiden ist ein und dieselbe rückschrittliche Tendenz eigen, ihnen beiden steckt ein und dieselbe Kulturfeindlichkeit im Blute, aus ihnen beiden spricht ein und dieselbe Mißachtung gegenüber geistigen Werten und Leistungen, sie beide maßen sich an, im Namen der Nation als solcher zu reden, während sie doch in Wahrheit nur im Namen der Menge ihre Forderungen verkünden, sie beide trüben durch ihre demagogischen Stänkereien den Odem der jüdischen Geschichte in der gleichen Weise, sie beide stecken bis über den Hals in den Vorurteilen und Aberglauben der Momentancität, ohne den Geist der Zeit fassen zu können.

Vielleicht ist es wirklich zu beklagen, daß die jüdische Geschichte fast seit ihren ersten Schritten an diesen seltsamen Verlauf genommen hat, und daß die Juden sich zu einer Nation sui generis herausgebildet haben, die im Gegensatze

zu allen anderen Nationen weder ganz an einem bestimmten Flecke Bodens klebt, noch an eine bestimmte Staatlichkeit gebunden ist; aber nachdem einmal der Strom der jüdischen Geschichte diesen Weg einschlug, geht es wahrlich nicht an, ihn nach seinem Ursprungsorte zurücklenken zu wollen, sondern man müßte einzig und allein darauf bedacht sein, ihm nach Möglichkeit eine einheitliche Richtung zu geben. Vielleicht wäre es wirklich besser, wenn wir ein Volk so ganz und gar wie alle anderen Völker gewesen wären, aber bedenken sollte man doch, daß wir unser langes nachexilisches Dasein mit seinen großartigen Schicksalen und mitunter glänzenden Kulturperioden nicht umsonst gelebt haben, daß es zumindest auf eben dieselbe Bedeutung und Hochhaltung wie unser vorexilisches Anspruch erheben darf, und daß, wenn uns der gegenwärtige, manche Gefahren in sich bergende, aber gewiß auch vielverheißende Wendepunkt in der Geschichte vor Aufgaben stellt, sie nur darin bestehen können, unsere reiche nachexilische Erfahrung für unsere Zukunft am tunlichsten zu verwerten und fruchtbar zu machen. Hingegen wäre es ein ganz utopisches und obendrein rückschrittliches Beginnen, diese Erfahrung aus unserem geschichtlichen Gedächtnis als unnütze Erinnerungslast ausschalten zu wollen. Der Weg unserer Geschichte stellt eine einzige Wellenlinie mit einander abwechselnden Hebungen und Senkungen dar, und ich lasse es dahingestellt, was hier als Hebung und was als Senkung zu betrachten sei, ob die Palästinaperioden die Höhen und die Galuthperioden die Niederungen bilden oder umgekehrt — aber es ist einmal eine einzige, abgeschlossene Linie, zu der die Hebung ebenso gut wie die Senkung gehört. Wenn das Galuth nichts weiter als eine Abweichung von unserem normalen Lebenslaufe besagen soll, so wüßte ich wahrlich nicht, was als Norm und was als Verirrung zu gelten habe, tritt doch diese „Verirrung" in unserem geschichtlichen Dasein bei weitem häufiger, zusammenhängender und in sich gefestigter als dieses „Normale" auf, und ist doch deren Anspruch auf Geltung hinsichtlich der Kulturwerte zumindest ebenso berechtigt wie das uns als Muster vorgehaltene „Normale". Nein, die Perioden des Galuth ge-

hören gewiß nicht zu den Seitensprüngen unserer Geschichte, sondern machen im Gegenteil ebenso wesentliche und unentbehrliche Bestandteile ihrer wie unsere Palästinaperioden aus. Allein auch unsere wirklichen Verirrungen und Auswüchse sind genauer und tiefer gesehen nur aus dem Wesen unserer Geschichte und Kulturentwicklung heraus zu verstehen und einzuschätzen, wenn anders wir nicht im Dunkeln umhertappen und unsere Urteile aufs Geratewohl bilden wollen. Der schlimmste unserer Auswüchse, die Assimilation, gründet ganz in der Eigenart unserer Kulturentwicklung und ist deren Wesen genau angepaßt — ganz in der Weise, wie diese oder jene Krankheit in der Eigenart dieses oder jenes Organismus gründet und ihm genau angepaßt ist. Die Assimilation ist unser organischer Fehler und keineswegs bloß eine Störung funktioneller Art wie sich manche oberflächlichen Geister gerne einbilden möchten. Wie paradox es auch klingen mag — aus dem intensiven Streben nach der Konservierung unserer nationalen Kultur ging die sich so stark in unserer Geschichte geltend machende Erscheinung der Assimilation hervor, denn der Keim der Assimilation wurde in die Seele unseres Volkes mit dem Moment gesenkt, als die berufensten Repräsentanten der jüdischen nationalen Kultur deren Aterritorialität zum Prinzip erhoben, mit dem Augenblick „patria" — wo es für die nationale Kultur gut ist, da ist auch also, als sie gewissermaßen das Prinzip des „ubi bene, ibi unser Vaterland — proklamierten. Allen haltlosen Elementen in unserem Volke wurde es auf diese Weise anheimgestellt, sich den Begriff des „bene" auf ihre eigene Weise zu deuten, und das „ubi bene, ibi patria" in des Wortes eigentlichem Sinne, in dem des rein persönlichen Wohlergehens, auf Kosten der nationalen Würde in Wirklichkeit umzusetzen.

Wer das geschichtliche Geschehen in dessen lebendigem Flusse erfassen und sich nicht bloß an dessen isolierte Kristallisationspunkte halten will, der wird sich auch seinen subjektiven Velleitäten zuliebe der Logik der Tatsachen nicht gänzlich verschließen wollen, die zu der absoluten Verneinung des Galuth wie dessen absoluter Bejahung in einem entschiedenen Gegensatze steht. Diese Logik der Tatsachen zeigt

uns den Werdegang unserer Geschichte in einem ganz anderen Lichte als jenes, in dem die meisten unserer Parteimänner ihn sehen möchten; sie zeigt den Gang unserer Geschichte, als einen in sich gegliederten Aufbau, in dem die bedeutenden Phänomene und Ereignisse, und mögen sie ihrer Natur nach einander noch so entgegengesetzt sein, miteinander aufs engste zusammenhängen und nicht als eine Aneinanderreihung von sporadischen Phasen, die man beliebig herausgreifen kann, um sie zur Zielscheibe einer billigen Entrüstung oder eines noch billigeren Spottes zu machen.

Ein ganz besonderes Licht fällt von hier aus auf die so heiß umstrittene Frage des Kulturzentrums in Palästina. Seit fast undenklicher Zeit kennt unsere Geschichte nicht mehr dieses absolute Übergewicht des einen Zentrums vor dem anderen, welches unsere modernen Galuthverneiner konstituiert wissen möchten. Unsere Siedlungen standen immer in einem lebendigen Stoffwechsel miteinander, wie die Zellen eines einzigen Organismus, und unterstützten sich gegenseitig in gemeinsamer Kulturarbeit. Wer daher unsere sämtlichen Zellen zugunsten einer einzigen unter ihnen in ihrem Funktionieren verkürzt und vernachlässigen möchte, der denkt gerade nicht in Gemäßheit mit unserer ganzen geschichtlichen und kulturellen Entwicklung. Noch entschiedener aber müssen wir gegen alle diejenigen unserer absoluten Galuthbejaher Front machen, die in ganz unbegreiflicher Weise und schreiendem Widerspruch zu ihren eigenen Forderungen ein Kulturzentrum in Palästina perhorreszieren und verwerfen. Ich sage: in einem schreienden Gegensatz zu ihren eigenen Forderungen, denn auch sie möchten doch möglichst bedeutende Kristallisationspunkte jüdischen nationalen Lebens allerorts errichtet sehen. Unbegreiflich ist es daher, warum gerade sie ein palästinisches Kulturzentrum plötzlich aus ihrem Programm streichen wollen — es sei denn, daß nicht ernste Bestrebung und aufrichtige Besorgnis um die Erhaltung der Nation, sondern kleinliche und eitle Parteirücksichten sie dazu bewegen.

BINDING SECT. JUL 17 1978

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM
45
S452 Seligmann, Raphael
Probleme des Judentums

88

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 06 25 12 010 1